

ברוך שפינוזה בימי נעוריו

כתבי ברוך שפינוזה

כתבי ברוך שפינוזה

מְתֻרגמים מן המקור

עם מבואות, הערות, מפתחות ולוחות־מונחים

הוצאת אברהם יוסף שטיבל

ברוך שפינוזה

חייו, ספריו, שטתו

מאת

יעקב קלצקין

בצרוף ארבע תמונות

ליפסיה תרפ״ג

תכן־הענינים

חיי שפינוזה

Suchen Sie doch keinen übermenschlichen Menschen unter den kaum menschlichen Menschen.
Lavater.

א

הרבה ספרים ומאמרים נכתבו על תולדות חייו של ברוך שפינוזה, התחִל בהקדמת המו"ל לכתביו, בלוקַס, קולֶרוס, בֵּיל, קורטהולט, מוניקהוף, וסיֵם בוְלוטֶן, פולוק, מֵינסמַה, פרוידנטַל ודונין־בורקובסקי.

אבל כל העובדות שהם מונים וכל הפרטים שהם פורטים אין באֵלו משום תמונה בהירה של מאורעות־חייו, החיצוניים והפנימיים: החיצוניים מועטים והפנימיים חתומים לנו. אדם פרוש מן הצבור, יושב באהלה של תורה ומחשב חשבונו של עולם, אין עושים נפשות לו; אין מה לסַפר בו. אין עובדות טובעות את חייו. חייו מקופלים בתורתו ואף בה נִתן לסַפר, היא העובדה, היא המאורע.

On entre, on crie, c'est la vie;
On crie, on sort, c'est la mort.

זו לכאורה כל הביוגרפיה של פִלוסוף החי על מחשבתו. אלא שבינתים, בין צעקה לצעקה, הוא מסתכל בנצח, מחריב עולמות ובונה עולמות, ואין מקום חיותו אלא בהסתכלות זו ואין קורות־חייו אלא במעשה זה, סתירת מחשבה ובנין מחשבה. רק בה יש לדרוש ורק מתוכה יש ללמד על דמותו ועל אישיותו. כך אפיה של תורה: רשות־היחיד היא ויש בה דריסה לרבים.

ואלו מאורעות־חייו שמחוץ לתחומי תורתו, מאורעות עלבונו ונדודיו, אהבת נעוריו וכשלונה, תקוותיו ויאושיו, מלחמות נפשו ונצחונותיה, כמעט שלא מצאו להם שום גלוי, על־כל־פנים שום בטוי

מכוון, לא בספריו ולא במכתביו. אפילו כשהוא מסַפר – בפתיחת ספרו „על תקנת השכל" – על עצמו ועל הקרָב שבו, אינו אלא מסַפר על תולדות מחשבה ועל קרָב שבמחשבה. דומה, חייו הפרטיים לא השפיעו כלל על חיי מחשבתו העולמית ועל תורתו, וכאִלו נדחקו מנשמתו ולחוץ, שכנו בצדה ולא פגעו בשלות הסתכלותה, הסתכלות־נצח.

אמנם יש ואנו שומעים הד־קולם ממרחקים, הד־קול רפה וסתום של זעזועי רגזה ורִגשה שנתגלגלו ונתלו באיזו הערה שנאמרה דרך־אגב ובאיזו הסברה שאינה צריכה לגופו של הענין; יש והם מוצנעים בין השיטין ומציצים מבין רמזים דקים, עתים והם בוקעים ועולים בחשאי מתוך איזו קרן־זוית שבספריו, מתוך פליטת דברים וחצאי־דברים המעידים על כבושה של התמרמרות, מתוך איזו עקיצה כלפי היהדות והסברת פנים כלפי הנצרות. אבל ההטיות הללו, שהטו אותו מדרכו וגרמו לכמה מכשולים העשויים להטיל כתם בדמותו הרוחנית – כפי שנראה להלן – אין בהן כדי להוכיח על יחס כל־שהוא בין מאורעות־חייו החיצוניים, הקורות שקרו לו, ובין מאורעות־חייו הפנימיים, לאמר, התפתחות דעותיו וגִדול תורתו. ומי שבא לקשור קשרים בין אֵלו ואֵלו, לפי השִטה המקובלת בזמננו, אינו אלא דש כסומא בעקבותיהם של מלומדים אחדים, שכחם יפה אולי לעמוד על כללים ואין כחם יפה לעמוד על היוצא מן הכלל. ושפינוזה הוא יוצא.

שפינוזה אומר בתורת־המדות: כשאנו נותנים את דעתנו על כך, שהדרך הישרה בחיים מביאה לידי ספוק־הרוח היותר נעלה ושבני־האדם עושים את מעשיהם מתוך הכרח שבטבע, דוגמת יתר הדברים, הרי העלבון, או השנאה הבאה בגללו, לא יהא תופס בכח־המדַמה שלנו אלא מקום מצומצם ביותר ויהא נוח לכבשו. ובסיומו של ספר זה הוא אומר: החכם כמעט שאינו מתרגש ברוחו. למדרגה זו הגיע שפינוזה. זכרון עלבונו ורגש השנאה שנתעורר בו בגלל אותו עלבון לא תפסו אלא מקום מצומצם בעולם דִמויָו, וכמעט שלא התרגש ברוחו.

כמעט. הניח לנו מקום במעוטו לקרוע בו חלון צר ולראותו מקצתו, שולי נשמתו, גם בבחינת תכונתו; ולגבי אדם גדול כמותו שיור מועט

זה׳ ערכו מרובה׳ הרשות נתונה לשרטט אי־אלו שרטוטים של פרצופו הרוחני׳ על סמך איזה מעשים או איזה אמרים׳ וקוים דקים המגלים טפח מגלים בנשמה גדולה טפחים׳ אין לזלזל בהם׳ אבל אין גם לצאת וללמד מן תנאי־החוץ של חייו׳ מן העובדות שרובן עוד מוטלות בספק׳ על השתלשלות משנתו׳ לגבי אדם גדול כמותו גלוי טפח וטפחים אינו חושף לנו עדין את רקמת סודו׳

לפיכך איני רואה לי צֹרך לטפל הרבה בביוגרפיה של שפינוזה׳ בכל פרטיה ודקדוקיה׳ והריני מסתפק בהרצאת ראשי־פרקיה׳

ב

ברוך שפינוזה – על שם העירה הספרדית אשפינוזה – נולד בי״א לכסלו שצ״ג (1632) באמשטרדם׳ ברובע היהודי׳ יודֶנבורט׳ אביו׳ מיכאל׳ היה מגולי ספרד ופורטוגל׳ ממשפחה מיוחסת׳ איש סוחר ויודע ספר׳ מתפרנס בצמצום ועוסק בצרכי צבור באמונה׳ נשוא־פנים ואהוב על הבריות׳ ראש לחברת גמילות־חסדים ואחד מפרנסי הקהלה הספרדית׳

ברוך נתחנך ברוח הדת והמסורה׳ כבן שמונה נכנס לתלמוד־תורה שבאמשטרדם׳ גאונה והדרה של ״ירושלים החדשה״׳ ובן חמש־עשרה (יש אומרים: בן שבע־עשרה) יצא ותלמודו בידו׳ בית־ספר זה – שמו היה: ״עץ־חיים״ – ספק חדר ספק ישיבה׳ נחלק לשבע מחלקות ובהן נתכנסו תינוקות וילדים׳ בני עשירים ובני עניים׳ שש שעות ביום׳ משמונה עד אחת־עשרה ומשתים עד חמש׳ ולמדו למודי־קדש מפי מלמדים מומחים ורבני העיר׳ החל באלף־בית וגמר בגפ״ת׳ שפת ההוראה היתה ספרדית בחמש או בשש מחלקות ועברית בששית או בשביעית[1]׳ כאן למד ברוך שפינוזה תנ״ך עם פירוש רש״י׳ כנראה אצל ר׳ יעקב גומץ׳ ר׳ אברהם ברוך ור׳ שלמה שלם; דקדוק׳ דרכי השירה והמליצה אצל ר׳ יצחק אבוהב או אצל ממלא מקומו ר׳ מנשה בן ישראל; גמרא ותוספות׳ הלכה ופוסקים אצל ר׳

שאול מורטירה. וכאן שמע מפי ר׳ מנשה בן ישראל פרקי מוסר מתובלים ברעיונות של קבלה ומחקר עיוני[2].

כבר בבית־הספר נכרו בו הרבה מכשרונותיו וסגולותיו שאנו מוצאים בספריו: שֵׂכל ישר ומתון, שאינו מרמה את עצמו בקסמי חדודים מבריקים ואינו נסבך בסבך ידיעות מהממות, שֵׂכל שאינו שבוי עצמו, שבוי לחריפותו או לבקיאותו, אלא מהרהר אחרי עצמו ובודק את עצמו, מהרהר אחרי ההרהור ובודק אחרי הבדוק; ספקנות כלפי המוסכמות והמקובלות, אֹמץ־כפירה באמונות מושכות את הלב מתוך שלטון שֵׂכל קר ועז; וביחוד הצטיֵן באהבת־האמת ובבקשת־האמת. הוא לא נתפרסם בישיבה כעלוי, סיני או עוקר הרים, בקי או מפולפל. תלמיד עמקן, מחטט וחותר חתירות, תוגת התמיה על פניו ורעד השאלה על שפתיו, הרי מקניטים אותו: ברוך מקשן.

עלם רך, כחוש וצנום, זר לחבריו ואינו משתתף עמהם בשעשועיהם, יושב לפני רבותיו ושותה בצמא את דבריהם, שוקל בדעתו כל מלה וכל מאמר, הופך והופך בהם, וכמה שאלות מבצבצות ועולות לפניו והוא כובש את ספקותיו ותהיותיו בלבו ומבקש פתרון בו עצמו, והקושיות מתרבות ומתגברות, מנקרות במחו ומטילות אימה על הילד, ולסוף מעיז הבישן ומציען לפני רבותיו והם נהנים מתלמידם המובהק ומשיבים לו כהלכה: כך כתוב בתורה וכך שנוי במשנה;אבל תשובותיהם אינן מתישבות עליו והוא חוזר ומקיפם שאלות, לא לשֵׁם קנטור אלא בשביל לעמוד על בריו של דבר, שואל שאלה על גבי תשובה, מתקיף על התורה ועל המשנה, על הכתוב ועל השָׁנוי, עד שהם גוערים בו בנזיפה והוא נבוך ושותק. פסקה אמונתו גם ברבותיו. כבר הציץ ונפגע, אלא שעדין לא נודע רז זה לאחרים ואולי גם לא לעצמו.

* *
*

יש אומרים שהוא נסמך להוראה, אבל אין רגלים לדבר. יש רק לשער, שכונתו של אביו היתה לגַדלו לרב בישראל. כנראה סרב הבן

וכשנתפטר מבית־הספר התרשל בלמוד גמרא ופוסקים, שלא מצא בהם ספוק לרוחו, והתחיל שוקד על ספרי מחקר ועיון, על ספרי אברהם אבן־עזרא, מימוני, בן־גרשון, חסדאי קרשקש ועוד; אף דרש לספרי קבלה, בהשפעת המקובלים שאול מורטירה ומנשה בן ישראל, ואולי גם בהשפעת חברו משה זכות. ברשימת הספרים שהיו לו – מאה וששים ואחד – רשומים גם ספרי תנ״ך עם פרושי רש״י, ראב״ע, רד״ק, רלב״ג, ספרי יוסיפון בתרגום רומי, מורה נבוכים, וכוח על האהבה לדון יהודא אברבנאל (בספרדית), תעלומות חכמה ליש״ר מקנדיא, מאיר נתיב (קונקורדנציה לתנ״ך מאת יצחק נתן בן קלונימוס), מעריך המערכות (שרשי לה״ק וארמית) מאת המומר מרדכי פהיליפ (Philipp d'Aquino), ספרי דקדוק של משה קמחי[3], אליהו בחור בהוצאת סֶבַּסטַין מינסטֶר („מסורת המסורת״ או „הבחור״?) ושל בוקסטורף, ס' שארית יוסף (חשבון עברונות ולוחות בדרך שירים, מאת יוסף בן ש״ט), ס' פנים חדשות (חדושי דינים שבשו״ת ופוסקים אחרונים מאת יצחק בן אברהם חיים ישורון), תבנית היכל ליעקב יהודא אריה ליאון, מפתח לתלמוד (L'Empereur, Clavis Talmudica), ספרו של מנשה בן ישראל „תקות ישראל״ במקורו הספרדי (Esperanza de Israel), ספר עברי בחכמת החשבון („מלאכת המספר״? „עובר לסוחר״?) איזה ס' „חידושים״, הגדה של פסח. ודאי למד וקרא עוד ספרים שלא נמנו ברשימה זו. בזמנו היו הספרים יקרי־המציאות והיו נשאלים בחלופים ועוברים מיד ליד או נקראים בבתי־מדרשים ובבתי־ספרים. וידים מוכיחות, שהרי הוא יודע ומזכיר את יהודא אלפכאר ואת הרב חסדאי[4], וספריהם של אלו אינם ברשימה. יתר על כך, אפשר והוא מחבר ספר על הדקדוק העברי ולא יהא נזקק לספרי המדקדקים הראשונים? ואף ספריהם, חוץ משנים, אינם ברשימה.

*

יחד עם למודי־קודש הוא עוסק בלמודי־חול. לומד רומית, קורא ספרי הקלסיקונים הרומאים, קונה לו ידיעות, ידיעות קלושות, ביונית,

צרפתית, אטלקית, אשכנזית, — לשונות ספרד, פורטוגל והולנדיה היו שגורות בפיו מימי ילדותו — לומד פִלוסופיה, מַתֵמטיקה, פיסיקה, כִמיה, אסטרונומיה, תורת הרפואה. אבל עִקר למודו אינן החכמות החיצוניות, החכמות הנקנות, אלא החכמה הפנימית: דעת־עצמו, חשבון־הנפש, הסתכלות של מחשבה בודדה.

אדולף טרֶנדֶלֶנבורג[5] אומר במאמרו על שפינוזה: הוא למד מעט וחשב הרבה. דעה זו מופרכת כבר על־ידי אותה רשימת־הספרים שנמצאה בשנת תרמ"ה, י"ח שנה אחרי פרסומו של מאמר זה. חוץ מן הספרים המנויים למעלה רשומים בה ספרים בארמית, סורית, רומית, יונית, צרפתית, אטלקית, ספרדית, הולנדית; ספרי רפואה[6], מתמטיקה ומדעי־הטבע, ספרי פלוסופיה, הִסטוריה ושירה, כגון: ספרי בַּרטהולינוס, קֶרקְרינק, ריאולַנוס, טולפ, וֶסלִינג (אנטומיה); ספרי דיופְהַנטס, אַבקלידס, קֶפלֶר, וְיֶטַה, די גרַף, לונגומונטַנוס, מֶטיוס (מתמטיקה, פיסיקה, אסטרונומיה); ספרי רוברט בויל, כריסטיַן הויגֶנס, סְטֶנוֹ (מדעי־הטבע); ספרי אריסטו בתרגום רומי, בֶּקֶן, דֶקַרט, הובס, מַכִּיַוֶלי, תומַס מורוס, קַלוִין, גרוטיוס; ספרי אַרִיַן, הומֶרוס, לוסִיַן; אובִיד, וירגיל, טַציטוס, לִיוִיוּס, סֶנֶקָה, קיסר, ציצרון, אַריוסט, פֶטרַרקה, סֶרוַנטס, גרַציַן פֶרֶץ, ועוד. כנראה קבל רובי תורתו מידידו וַן דֶן עֶנדֶן, שלמד באוניברסיטאות תורת־הרפואה, תורת־המשפטים ופלוסופיה.

ומכתביו לאולדֶנבורג על שאלות בכמיה, — "על הנתר", בקרת דעותיו של רוברט בויל — מכתביו להודֶה על שאלות באופטיקה ולְיֶלֶס על נסיונות פיסיקליים ובמדה ידועה גם מחברתו "על הקשת", כלום אינם מוכיחים די־צֹרך על ידיעותיו המרובות במדע, במדע בני דורו? הוא לא היה מלומד מומחה כדֶקַרט ולֵבּניץ, בן־בית ושליט בכל אותם המקצועות, ולא גלה כמותם אפקים חדשים במדע, אם שהתעתד לכתוב ספר על אלגֶברה, אבל הוא קרא ושנה הרבה[7].

אף־על־פי־כן יש קורטוב יפה של אמת בדברי טרֶנדֶלֶנבורג, לא בבחינת עובדה אלא בבחינת הערכה. שפינוזה חשב יותר משלמד, וזו מעלתו הגדולה. למודיו לא הכבידו על מחשבתו ולא אסרו את כנפיה

ומעופה, ידיעותיו לא קבעו את צורתה ולא פגמו את טהרתה, היא עצמה טָבעה את עצמה ולא חלל החוץ את הפנים; או בלשון האסכולה: השכל הנקנה לא האפיל על השכל הפועל, היוצר.

ג

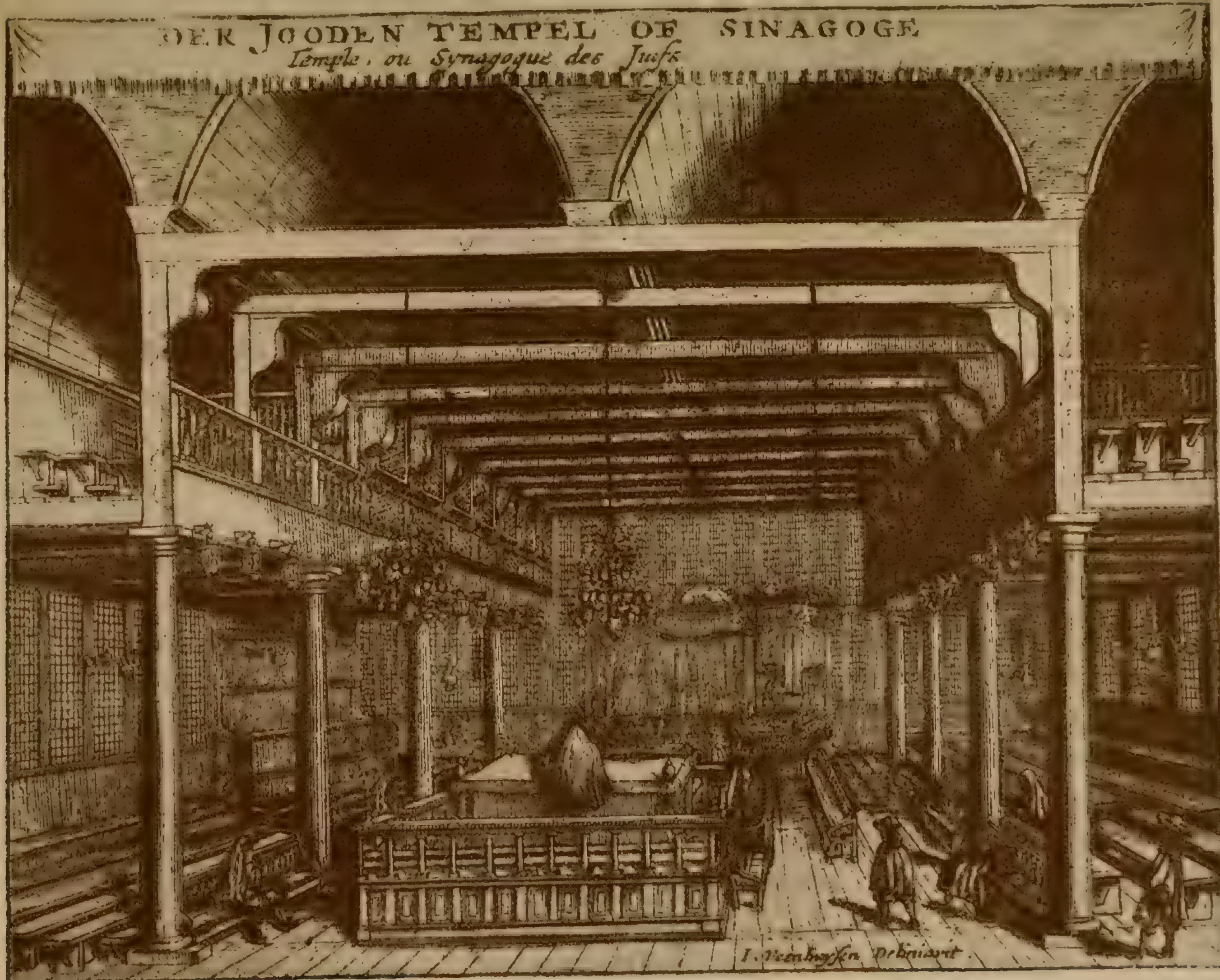
כל זמן שאביו חי — אמו מתה עליו בהיותו בן שש — מתנהג ברוך שפינוזה בדרך הדת ונמוסיה, אדוק עם האדוקים, שומר מצוה, ונזהר בדבורו, שלא יתגלו דעותיו ברבים. גם בשנת אבלו — אביו מת בשנת תט״ו — היה מבאי בית־הכנסת, התפלל ועלה לתורה, וכנראה שמו הטוב עוד הולך לפניו. כשעברו עליו ימי אבלו הוא מתחיל עוקר את רגליו מבית־הכנסת ואינו שוב זהיר בדבורו, מתרחק מן הצבור העברי ומתקרב אל חבר נוצרים, משכילים הנלחמים מלחמת חֹפש־הדעות כנגד הכנסיה. לא היו ימים מועטים ותהלוכותיו החדשות נודעו בקהל. הבריות מרננים אחריו והוא אינו שומע את חרפתו ואינו מרגיש: כבר הוא מבחוץ.

אבל אין לדון מאֹמד ומשמועה, יש לחשוש ללשון־הרע. כדי לברר את הדבר באים אליו בערמה שני חבריו — משה זכות ויצחק נהר? — מנסים אותו בשאלות על שלילת הגשמיות, על מציאות מלאכים ועל השארת־הנפש, והוא משיב לתומו: הואיל ואיני מוצא בתורה יד ורמז למציאות יש רוחני ומשולל־הגוף, איני רואה בה שום נגוד לאמונה במציאות אלהים בעל־גוף, ולא עוד אלא שבפרוש נאמר ״גדול ד׳״ ואין מושג הגֹדל מחוץ למקום והתפשטות; בנדון המלאכים — אין התורה מדברת בהם במשמעות יֶשים נמצאים בפועל ומתמידים לעולם אלא במשמעות הופעות דמיוניות, גלויים וחזיונות ארעיים, והם קרויים מלאכים על שם שליחותם שהם שלוחי המקום לעשות את רצונו, ובשום מקרא לא נזכרה בריאת מלאכים, ועל־כן לא נדחו מתוך עדת ישראל הצדוקים שלא האמינו במציאות מלאכים בפועל; ואשר להשארת־הנפש, הרי בתורה משמשת נפש בהוראת חיים ואין בה שום זכר להשארת־הנפש.

נתפס שפינוזה במינות.

חבריו ספרו את הדבר לרבני העיר ולפרנסי העדה. אולם הם לא רדפו אותו ולא גרמו לו רעה: אין עונשים בדין ישראל על המחשבה, על הרהורים רעים ודעות נפסדות, אלא על המעשה; אין עונשים אלא את העברין. כלום חסרו בישראל חכמים, חכמים גדולים, שנחלקו על הדעות המקובלות ביהדות והכניסו לתוכה דעות חדשות, זרות לה בשעתם? כלום חסרים אנו חוקרים ופרשנים, גם בין עמודי־התורה ומאורי־הגולה, שקראו תגר על שלילת תארי־גשמיות מאלהים, – כגון הראב״ד בהשגותיו על הרמב״ם – שכפרו במציאות מלאכים בפועל ושָנו שאין תחית־המתים מן התורה ואין השארת־הנפש מעִקרי האמונה?[8] "דעות חלוקים הם ולא כפרו, כמה חכמים אמרו שעור והם העובדים צורם ופיו לא מרו" (משולם דפירא). אין היהדות מקפדת על דעות כשאין עמהן מֶרי במצוות התורה. כמה יסודות זרים הרכיבה הקבלה בדת ישראל ולא יצאה ולא הוצאה מתוכה, כֵון והיא לא פגעה בה אלא בעיון ולא במעשה[9].

רק לאחר שנתרחק שפינוזה יותר ויותר מן היהודים והתחיל מתחבר עם הנוצרים, ביחוד עם החברים־לטבילה (כת המֶנוניטים) ואנשי־הכנסת (כת הקולוגינטים), לאחר שעבר עֲברות בפרהסיה ויצא – במובן הדתי, אם כמומר לתאבון ואם כמומר להכעיס – לתרבות רעה, הוזמן מטעם בית־דין העיר לבוא ולעמוד במשפט. הוא בא. הרבנים יושבים כפופי־ראש, מפטירים בשפה רפה, כבושת צער ותוגה: מעידים בך שעברת על מצוות התורה, חרפת וגדפת אלהי ישראל, דברת סרה בעֵדה הקדושה וחללת שם שמים ברבים. האמת הדבר? קשה לנו להעלות על הדעת שתלמיד־חכם כמותך, בר־אבהן ובר־אורין, יעשה מעשים כאלה, ואנו שואלים אותך: האמת ענו בך? הוא מנסה תחלה להצטדק ולהכחיש את האשמות, מכניסים את העדים והם מעידים בפניו, נסתתמו טענותיו והוא מודה. מודה ואינו מתודה. רבו, שאול מורטירה, אומר לו דברים כבושים, מתחנן לפניו שישוב מדרכו הרעה ויחזור בתשובה אל אלהיו ואל עמו, אבל אין הוא מקבל מרות. "לשעבר, רבי, אתה למדתני עברית



בית־הכנסת של הספרדים באמשטרדם

בו התפלל שפינוזה ובו הוחרם

ובשכר זה אלמדך עכשו את נוסח החרם״, השיב לו התלמיד מתוך בוז ולעג[10]. הדיָנים נתישבו בדבר והוציאו את דינו לנדוי, נדוי של שלשים יום[11]. אמרו: אולי יחזור בתשובה ולא תכָּרת נפש אחת מישראל.

עברו שלשים יום ולא התחרט על מעשיו ועוד הוסיף פשע על פשע, נתכנסו רבני העיר בבית־הכנסת[12] ועמהם כל העדה והכריזו עליו בששה לאב תט״ז (1656) את החרם הגדול, השמתא, שלא במעמדו. הוא נקרא ולא בא[13].

הוצא ברוך שפינוזה מכלל ישראל. אבל זה כבר נתקו הקשרים שבינו ובין אחיו היהודים. החרם נתן רק תֹּקף ויפוי־כח ליציאתו. הוא יצא עד שהוציאו אותו.

טובי העדה ורבניה אבלים, עצבים על האבדה הגדולה שאבדה לישראל ועל החרפה שהביא עליהם, על רבותיו ועל משפחתו[14], חניכם החביב, בחור־ישיבה שתלו בו תקוות רבות וסרח; הם עצבים והוא שמח: עכשו, גלה לידידיו הנוצרים, דרכי פנויה והריני בן־חורים.

אומרים, שכתב כתב־התעצמות ובו הוכיח שדעותיו הן גם דעותיהם של ראב״ע, מימוני, רלב״ג וקרשקש ושלא עבר אלא על חוקים המיוסדים באמונות טפלות. יש לשער שכתַב זה לא היה כתב־התנצלות אלא כתב־אשמה, קטרוג על אותן האמונות הטפלות, ובודאי שלא נתכוֵן בו להשפיע על היהודים שיבטלו את החרם[15].

* *

*

היהודים החרימו את שפינוזה. מעשה זה שמש חֹמר לכמה סופרים לצעוק מרה על פראות זו של אוטו־די־פה יהודי ולהתריע על היהדות שהיא קנאית ואכזרית. אולם, אשרי שפינוזה שהיה יהודי ועמד במשפט של בית־דין יהודי, שכל ממשלתו וכל אכזריותו אינן מגיעות אלא עד לידי הלקאת מלקות הראויות להשתלש – ענשו השני של אקוסטו – ועד הטלת חרם. עד כאן הגיע כחה של ״חיויא דרבנן דלית ליה אסותא״... אלמלי עמד בדיניהם ונחשד במינות – ובכלל מינות

היתה אצלם גם הכפירה בתנועת השמש מסביב לכדור הארץ — אפשר היה גורלו, אם לא רע מזה, כגורלו של ידידו אַדרִיַן קורבַג שנתפס על כפירה בלדת ישו מבתולה בלי זִקת איש ובדברים כיוצא באלו, האמורים בספרו „גַן פרחים", ונדון באמשטרדם, י"ב שנה אחרי החרם, לעבודת־פרך ומת בה[16].

ולכאורה שפינוזה עצמו מצדיק עליו את הדין בהוראותיו על אהבת־המולדת וחובת האזרח למדינתו. הוא תובע מן האדם הכנעה גמורה לשלטון המלוכה, על־כל־פנים במעשיו, ומותח דין קשה על כל סורר ומורר הממרה את פי השלטון ועובר על פקודותיו של זה.

ב„מחברת התאולוגית־המדינית" הוא אומר: כשאיזה מעשה של אדם מביא בסכנה את קיומה של המדינה, חובתנו להעמידו לפני בית־דין אפילו אם יהא נדון למיתה (פרק י"ט).

ועוד: כשאנו עושים מעשים מתנגדים להחלטת השלטונות העליונים של המדינה אנו מקפחים את זכותם העליונה של אלו (פרק כ'). אין הוא מתיר אלא חֹפש המחשבה והדבור.

ולהלן: לפיכך אין זה אלא עון פלילי, כשאדם עושה איזה דבר לפי ראות־עיניו בנגוד להחלטתם של השלטונות העליונים.

ושוב: האומר שיש משפט עליון ממעל לשלטון העליון (של המדינה) — הלה מורד הוא, לא על שום דעתו או מחשבתו זו אלא על שום המעשה הכרוך במחשבות מעין אלו.

והוא מסיֵם ספרו זה במסירת־מודעה: עלי עוד להעיר בפרוש, שאני מוכן ומזומן להעמיד כל מה שכתבתי לפני משפט השלטונות העליונים של מולדתי. אם יכריעו הללו שאמרתי איזה דבר המתנגד לחוקי הארץ או המביא הפסד לעניני הצבור, מוטב לו שלא יאָמר. (עיֵן גם בסוף ההקדמה למחברתו).

נמצאת למד: הוא נדון בדין שהוא עצמו דן; ולא רק בדין, אלא עוד לפנים משורת־הדין. הוא שהורה חובת שעבוד של היחיד לכלל, לחוקי החברה והמדינה, שעבוד המגיע עד לידי עבדות — היה מחלל קדשי עמו, דש בחוקי הצבור העברי ולא חש. הוא שהכניע עצמו לנמוסי

ארצו, לפקידות העליונה, הכנעה המגעת עד לידי אותו גלוי־דעת שהוא מוכן לגנוז את ספרו אם הרָשות לא תסכים עליו – עמד על דעתו ולא נתרצה לוַתּר וְתוּר כל־שהוא לרשות ישראל. הוא שהנוצרים רגילים לשַבח בו כל המדות של מָך־רוח ורך־לב, היה תקיף ועז, קשה כברזל כנגד שלטונו, שלטון שנתמוטט, של הצבור העברי...

איני מעריך כאן את מעשי הפרנסים והרבנים כשהם בפני עצמם אלא לפי הערכת שפינוזה עצמו, לפי נמוקי הוראותיו העלובות בדומה לזה; לטעמו. בין כך ובין כך: תורתו, הערצת המדינה והמולדת, הערצת החוקיות והמשמעת, מצדקת עליו את הדין. ענשו ענשה. שהרי עם ישראל תורתו היתה מולדתו בגולה וחוקיה חוקי מדינתו.

ד

עד כאן פרשת חייו של שפינוזה היהודי, של אברך מופלג בתורה הראוי להיות רב בישראל ולהתפרסם אולי בשם: הגאון ר' ברוך מאמשטרדם – ומכאן ואילך הפרשה השניה, פרשת חייו של בֶּנֶדיקטוס שפינוזה.

זו רובה פרשה סתומה ואין בידינו למנות אלא עובדות מועטות. והן החשובות שבחייו. אלו הן השנים שבהן כתב את ספריו.

הביוגרף לוּקַס, ששנאתו לישראל בולטת מתוך כל דבריו, מספר שהרב מורטירה בקש תחבולות להפטר מצרתו של המדיח שבצדה של העדה העברית, הלך והלשין עליו לפני ראש־העיר, הסביר לו את טעמי החרם, לחש לו ששפינוזה חרף וגדף את אלהי ישראל והפציר בו לשלחו מחוץ לאמשטרדם[17]. ראש־העיר נעתר לבקשתו וגזר על המוחרם לצאת את העיר למשך חדשים אחדים. שפינוזה יצא לאוּבֶרקֶרק, עשה שם זמן־מה וחזר לאמשטרדם, עיר מולדתו החביבה עליו ועיר ידידיו האמנים: וַן דֶן עֶנדֶן, לודויק מאיר, שמעון יוסטון די פְּריס, פיטר בַּלינג, בּובּמֶסטֶר, יֶלֶס, אדריַן קורבַּג ועוד[18].

בשנת 1660 בקש, כנראה, להתבודד והעתיק את משכנו להעֲירה רינסבורג, מרכזם של אנשי־הכנסת (או הרינסבורגאים). כאן ישב הפלוסוף הצעיר בדירה בת שני חדרים וקיטון, התפרנס בצמצום על־ידי לטישת זכוכית של קני־ראות, — גם ידידיו החכמים כריסטיַן הויגֶנס, די ויט והודֶה עסקו במלאכה נקיה זו[19] — עשה את תורתו קבע ומלאכתו ארעי וכתב את שלשת ספריו: „מחברת קצרה על אלהים, האדם ואשרו"; „על תקנת השכל"; „עִקרי הפלוסופיה של דֶקַרט".

שלש שנים ישב ברינסבורג ובשנת 1663 יצא לוָרבורג שבקרבת הַהַג. הוא גר בבית צַיָר (דניאל טידמֶן), היה בא לעתים תכופות להַהַג, בקר את ידידיו באמשטרדם ובערים אחרות, החליף מכתבים רבים עם גדולי החכמים שבדורו וכמה מהם השכימו לפתחו לשמוע תורה מפיו. כאן כתב את ספריו: „תורת־המדות", ו„המחברת התאולוגית־המדינית".

שש שנים ישב בוָרבורג וכשנתפרסמה „המחברת" בשנת 1670 — ל„המחברת" סתם אני מכוֵן כאן ולהלן ל„המחברת התאולוגית־המדינית" — עקר את דירתו להַהג וישב בצל חסותו של ידידו יַ'ן די ויט, ראש המלוכה. הוא גר תחלה בבית האלמנה וַן וֶלֶן, בחדר אחד, ואחר־כך בבית הציָר וַן דֶר שפיק, בשני חדרים. הביוגרַף קורטהולט מספר על שקדנותו העצומה של שפינוזה: חדשים רצופים ישב שפינוזה בחדרו ולא יצא מפתח ביתו[20]; הוא כתב את ספריו בלילה, ביחוד מן השעה העשירית עד השעה השלישית, — קורטהולט, הכומר הקנאי, קורא אותם „ילדי־חֹשך" — ואף ביום לא רצה להבָּטל שעה אחת מתורתו וממלאכתו, רק כדי לבדח קצת את דעתו היה משעשע עצמו במעשי־ילדות, צד זבובים ומשליכם לתוך קורי־עכביש, מסתכל מתוך קורת־רוח בהתאבקותם עם טורפם ובודק במגדֶלת את העויות פרפוריהם וזעזועי גסיסתם. עתים היה מעסיק עצמו בציָרות[21], עתים מבלה שעה קלה בשיחות בטלות עם בעלי דירתו, מקטר את מקטרתו ומדבר על דברים של־מה־בכך בשביל להנפש מעט מעבודת המחשבה הקשה.

הוא הוזמן, בשנת 1673, על־ידי האוניברסיטה שבהֶדלברג לבוא ולקרוא בה שעורים בפלוסופיה, אבל סרב לקבל עליו את ההתמנות הכבודה,

משרת פרופיסור מן המנין[22]. הוא נותן טעמים אחדים לסרובו. מעולם, הוא אומר, לא היה בדעתי להורות ברבים: ראשית, חוששני שעסוקי בהוראה לתלמידים צעירים יטרידני מעבודתי בפִלוסופיה; שנית, איני יודע עד כמה נִתָּן להגביל חֹפש ההוראה הפִלוסופית שלא תבוא לידי סכסוכים וחכוכים עם נמוסי הכנסיה ופולחנה ושלא תעורר מחלקות בעטים של בני־אדם המסרסים את כונתה ותולים בה בוקי סריקי, כנהוג.

סמוך לאותו זמן הוזמן שפינוזה על־ידי המצביא הצרפתי זַ'ן סטופה להתיצב לפני השר קונְדֶה, שפרץ בראש גדוד צרפתי־שויצרי לארצות־השפלה והציף אותן בגיסות מחריבים ערים ומלסטים את הבריות — ונפשו חשקה להכיר את הפִלוסוף פנים אל פנים. הוא היה מיפי־הרוח שאין לבם נוקפם על שפיכת דמים ועם זה הם מחבבים אנשי־רוח ומוצאים תענוג במסבת משוררים והוגי־דעות. שפינוזה בא לאוטרֶכט, מקום המצביאות הראשית, שהה שם שבועות אחדים, בחברת סטופה והנסיך מלוקסנבורג, אולם את קונדה לא ראה: השר יצא בינתים את אוטרֶכט ולא חזר[23].

לפי דברי קולֶרוס הבטיח המצביא לשפינוזה, שקונדה ישתדל להשיג עבורו פרס שנתי מידי לודויג הי"ד בתנאי שיקדיש לקיסר הצרפתי אחד מספריו שבכתובים. שפינוזה דחה הצעה זו.

בחזרתו מאוטרֶכט בא שפינוזה כמעט לידי מצב של סכנה. ההמון חשדו בבגידה ולעז עליו שהוא מרַגל ומוסר סודות המלוכה לשונאיה, עד שבעל־ביתו וַן דֶר שפיק התירא שמא יתפרץ ההמון לתוך דירתו לתפוס את שפינוזה ולרצחו. הפלוסוף הרגיעו ואמר: אל תתירא, ידי נקיות ורבים מראשי־הממשלה יודעים על שום־מה הלכתי לאוטרֶכט. אם יחתור ההמון לגשת אל דלת ביתך, אנכי בעצמי אצא לקראתו, אף אם יעשה לי את אשר עשה לדי ויט הטוב. הריני רפובליקני נאמן ורק טובת־המדינה לנגד עיני.

* * *

המחברת התאולוגית־המדינית הטילה רעש בעולם התאולוגים הנוצרים. במשך שנים מועטות נתפשטה בחמש מהדורות שנדפסו בשמות שונים, בתור ספר הִסטוריה (בשם: קבוצה ראשונה מספריו ההִסטוריים של דניאל הֶנְסִיוס), ספר רפואה (בשם: שִׁטה חדשה בחכמת הרפואה מאת הרופא פרנציסקוס די לַא בוֹי סִלְוִיוּס) או ספר של חִרורגיה (בשם: ספר חִרורגיה מאת ד״ר פרנציסקוס הֶנריק די וִילַּקוֹרטַה) — כדי להוליך שולל את קנאי־הדת ולא תהא פגיעתם רעה בספר ובמחברו[24]. אבל שפינוזה עצמו גלה אחר־כך את סודו, במכתביו ובשיחותיו.

מרובים המאמרים והספרים שנכתבו כנגד „המחברת". מלומדים וכהנים נוצרים, בלשנים ופלוסופים, השתתפו בפולמוס זה[25]. שפינוזה השיב, במכתב ליעקב אוסטֶנס, רק על דברי אחד ממתנגדיו, על דברי לַמְבֶּרט וֶלטהויזֶן, שנלחם כל ימיו על חֹפש־הדעות[26]. יתר מתנגדיו בטל כלאחר־יד. במכתבו לוֶלטהויזן (מכתב ס״ט) הוא אומר: מעולם לא עלה במחשבתי להשיב על דברי החולקים עלי, כולם לא היו כדאים לכך. ולידידו יַרִיג יֶלֶס הוא כותב (מכתב נ׳): בחלונו של מו״ס אחד ראיתי מונח ספר שנכתב כנגדי על־ידי פרופיסור מאוטרֶכט ושנדפס אחרי מותו. מתוך הדברים המעטים שקראתי בו הכרתי מיד שאינו ראוי לקריאה, כל־שכן לתשובה. הנחתי לספר ולמחברו ומתוך בת־צחוק קלה הרהרתי בלבי: כמה גדולה עזותם של עמי־הארץ וכמה גדול בהם בולמוס־הכתיבה! (הדברים הללו מכוונים כנגד וַן מַנסֶלט, פרופיסור לתורת־ההגיון ולמטפיסיקה).

*

הפולמוס הלך ונמשך, הלך ונתגבר וגרם להחרמת „המחברת" מטעם הפקידות. ואפשר היה גורם לשפינוזה צרות רבות וקשות — אלמלי לא הקדים ונסתלק מן העולם בן מ״ד שנה, בכ״א לפברואר 1677.

הוא מת במחלתו הממושכה, מחלת השחפת, שהציקה לו עשרים שנה ויותר. כנראה, היתה זו מחלת משפחתו שעברה לו בירושה. הוא חש שימיו ספורים וקרוב לפטירתו כתב צואה בנדון ספריו וכתבי־היד שהניח.

עוד המת מוטל על הארץ, נזדרז איזה רוקח ובא לגבות חוב של ט״ו זהובים ששפינוזה היה חיב לו בעד סמי־מרפא, בא לעכב את הקבורה, את הבר־מינן תורת משכון. וַן דֶר שפיק, שקבל על־ידי המדפיס רויבֶרס שטר־התחיבות משמעון די פְּריס, ערב לרוקח שיפרע לו את הכסף במלואו; ושפינוזה נקבר, בכ״ה לפברואר, בבית־הקברות של הנוצרים. רבים מידידיו הנוצרים חלקו לו את הכבוד האחרון ואחרי הקבורה נתועדו על כוס יין והברו על המת, כמנהגם.

damnatus est! — רננו הבריות אחרי מטתו של שפינוזה.

* *

*

ספרי המנוח וחפציו — בגדיו, כלי־מלאכתו, מִקרוסקוֹפים וטֶלֶסקופים — נמכרו בפומבי וכסף הפדיון נחלק בין בעלי־חובותיו, בעל־ביתו ועוד.

שפינוזה דאג בעוד מועד לכתבי־ידו ולמכתביו ומסרם, יום לפני פטירתו, לבעל־ביתו על מנת לשלחם להמדפיס; בין כתבי־היד היתה גם „תורת־המדות". ידידיו הציעו תחלה לפני לֶבניץ לקנות, במחיר ק״ן זהובים, את כתב־היד של „תורת־המדות" בשביל הספריה הקיסרית בהנובר, שהוא היה מנהלה[27], ואחר־כך התחרטו — משערים שבינתים נמצא להם נדיב שקבל עליו את הוצאות הדפוס — ופרסמו בעצמם את כתבי המנוח בשם: Opera posthuma.

שוב עמדו כהנים ותאולוגים נוצרים להלחם מלחמת־מצוה בדעותיו של הארי המת ושוב עלה להם ולכרכוריהם להטיל חרם על הכתבים הללו: הם נחרמו בשנת 1678 מטעם ראשי העיר לֶדֶן ומטעם הממשלה שבהולנדיה ופריסלנדיה המערבית. אבל קנאתה של הכנסיה הנוצרית לא שקטה, היא עברה גבולי עמים — רק היהודים לא נטלו חלק בה — והתלקחה בארצות שונות. עוד שנים רבות נכתבו כתבי־פלסתר, מגלות וספרים נגד המומר היהודי, המין המפורסם[28], ברוך הארור (Benedictus maledictus); עד שגם ידידו ותלמידו יַ'ן מכסימילן לוּקַס חשש לפרסם

את שמו בַספר שחבר על חיי שפינוזה[29]. עדים הם גם כמה תמונות שבהן מצויר קלסתר־פניו של שפינוזה בדמות איזה רמאי או גנב[30].

עברו מאה שנים ויותר עד שנתגלתה תורתו הנעלה של שפינוזה, תורת־המדות שלו, ביחוד בזכותם של לֶסינג ויעקובי בוכוחו עם מֶנדֶלסון, ומרובה היתה השפעתה על טובי המשוררים של תקופת הרומנטיקה; „והכלב המת", כבטויו של לֶסינג, נכתר בשם: הפלוסוף הקדוש.

ה

בפתיחת הרצאתי אמרתי:

כמעט שלא התרגש ברוחו. הניח לנו מקום במעוטו לקרוע בו חלון צר ולראותו מקצתו, שולי נשמתו, גם בבחינת תכונתו; ולגבי אדם גדול כמותו שיור מועט זה, ערכו מרובה. הרשות נתונה לשרטט אי־אלו שרטוטים של פרצופו הרוחני על סמך איזה מעשים או איזה אמרים, וקוים דקים המגלים טפח מגלים בנשמה גדולה טפחים.

והריני נוטל לי רשות לעמוד על אותו שיור ולדון על קוים מועטים שבאפיו.

*

תקופתו של שפינוזה היתה תקופה מזהירה, תקופה של השכלה, של מלחמת הדעת כנגד הדת. מהפכות גדולות שקדמו לה בכל מקצועות המחשבה, התגלות אפקים חדשים במדע ודרכים חדשות בהכרה, מימי ברונוֹ, גַלילֵי, קֶפלֶר, בֶּקן מֶרוּלַם, הוגו גרוטיוס, דֶקַרט ועוד, הכשירו את רוח הדור הזה, רוח ממרא, מורד ופורץ־גדר.

ובני־דורו של שפינוזה היו: ניוטוֹן, רוּבֶּרט בויל, כריסטין הויגֶנס, גֶלינגס, מַלבּרַנש, פיֶר בֵּיל, הוֹבּס, לֶבּניץ, רֶמבּרַנד, ועוד.

בתקופה מזהירה זו לא היה שפינוזה ראשון לחֹפש־הדעות. הוא היה אחד האחרונים. קדמו לו כמה וכמה לוחמי מלחמת־הרוח,

שהכשירו את הקרקע גם בדמם, דם גבורים, שמסרו את נפשם על קדושת כפירתם.

אף לא היה יחיד בימיו ולא רק בתקופתו, לא היה יחיד במחשבותיו על דת ואמונה.

הולנדיה, אתונה החדשה, היתה כבר מקום־מפלט למתקוממים כנגד הכנסיה האדוקה. בה הסתדרו „קהלות של סבלנים", כתות דתיות שכפרו בהרבה מעקרי הדת, באמונת השלוש, בבְניות ישו, בטבילת הילדים, בקדושת האפיפיור, כגון הכתות של אנשי־הכנסת (קולגינטים) והחברים־לטבילה (מֶנוניטים, על שם המיסד מֶנו סִמוֹנס).

אמשטרדם, וֶנֶדיג הצפונית, היתה מרכז לחכמה, לאמנות ולאפיקורסות. לא לחנם נקראה, על גבי השער של ספרי מינות הטעונים העלמת מקום־הדפוס, בשמות כאלו: עיר־עולם (קוסמופוליס), עיר־החרות (אֶלוי־תֶרופוליס), עיר־האמת (אַלֶתוֹפוליס). כאן נדפסו הספר „לפני אדם־הראשון" (Praeademitae) של המומר יצחק די לא פֵּירֶר[31], שהוכיח על קדמות ישובו של עולם לפני אדם־הראשון והרגיז עליו רגזה של רומא, הספר „על שמד הנוצרים" (De Apostasia Christianorum), שהוכיח על התנונות הנצרות, הספר „המגדף שם אלהים" של דניאל צויקֶר (Irenicon Irenicorum), ספרי אַדרִיַן קוֹרבַג, ספרי „ברית־חדשה" עם פרושי בעלי הכת הסוציַנית, ועוד ועוד.

תקופת השכלה והתקדמות. אף־על־פי־כן, כשאנו שוקלים ומעריכים את גורלו של שפינוזה כנגד גורלם של חכמים אחרים, שהעיזו לגלות דעות מתנגדות למסורה הדתית — אף אם לא נביא בחשבון את ברונוֹ וגַלִילֵי, אלא את בני דורו ובני ארצו בלבד, למשל, את ידידיו האחים קורבַג, וַן דֶר וַאיֶן, וָלפסגרין — אי־אפשר לכאורה שלא לתמוה על גורלו הטוב של שפינוזה. מוצלח היה בגורלו החיצוני כמו בגורלו הפנימי. תורתו תורת האשר וחייו חיים מאושרים. הרבה ספרים, מגלות וכתבי־פלסתר נכתבו כנגד „המחברת" שלו, אבל הוא לא נתבע לדין, לא נשפט ולא נקנס על הכפירה שבה. כמה יסורים נתיסר אַדרִיַן קורבַג עד שמת בעבודת־פרך בבית־האסורים; ובשפינוזה לא נגעו לרעה לא הכמרים ולא

השלטונות, הסתפקו לאסור את ספרו ומצא להם[32]. הם לא רדפו אותו גם לאחר שנהרג על־ידי ההמון ידידו־מגינו, ראש המלוכה יַ'ן די ויט (1672), ואף לא נסו מעולם להצר לו באיזו דרך שהיא. שחקה לו השעה. והן לא היה מן הנחבאים, שמו היה מפורסם וספרו ידוע לגנאי[33], ביתו בפַוִילְיוֹנסגַרכט פתוח לתלמידי־חכמים, למעריציו ולידידיו הרבים, ולא מִחו בידו. עובדה זו אומרת: דרשוני[34].

כבר רמזתי שיהדותו עמדה לו בבחינה ידועה. הוא יצא מכלל דיני ישראל, נפטר מהם בחרם, ולכלל דיניהם לא בא. הכנסיה הנוצרית, שהקפידה הקפדה יתרה על דעותיהם של ספקנים ומינים נוצרים, אפשר לא השגיחה כל־כך ביהודי מומר ולא דקדקה עמו[35].

אבל אין זו אלא השערה שבגדר האפשר, ואם נכונה היא יש בא משום צֵרוף לטעם ואינה טעם מספיק לאותה עובדה, כמובן מאליו.

* *

*

לדעתי, יש לבקש את טעמה העקרי, הפנימי, באפיו של שפינוזה: בפקחותו וזהירותו.

ב„מחברת" הוא עומד ומנתח באזמל חד את כתבי־הקדש, מפרק אותם פרקים פרקים, מונה מנינים ומבליט את הזיופים שבהם, מוחק, משמיט, מהפך את הסדרים וסותר את המסורה במופתים חותכים משֶלו ומשֶל אחרים, הולך ומעריך את רוח ישראל ומותח בקרת קשה על חוקי התורה ואינו נרתע להשפיל גם את כבוד הנביאים — כפי שנראה להלן במאמר המיוחד לספריו — וכנגדם הוא משבח את תורת־השליחים ומעלה את ישו למדרגה היותר נעלה של גלוי־שכינה: החכמה האלהית, זאת אומרת, חכמה שעולה על כל חכמה אנושית, נתגלתה בישו דמות טבע אנושי, והיא הדרך לגאולת־הנפש.

וכשמגיע שפינוזה לבקרת הברית־החדשה הריהו זהיר בדבריו זהירות מעולה, דורש בה מתוך הסברת־פנים ומבקרה בעין־יפה, וכשהוא אנוס להתריס כנגדה איזה דברים הוא ממצמץ ופוזל לצד אחר ומגמגם, אומר

ואינו אומר, מגלה טפח ומכסה טפחים, עד שהיו רבים חושדים אותו בצביעות[36].

ברי לי, שאין מקום לחשד זה. בצדן של הפניות שקלקלו את השורה היתה כאן הערמה בהתר, הערמה בחינת סגנון ספרותי. תמיד היו שני סוגים בספרות הלוחמת, המורדת: ספרות גלויה וספרות סתומה, חשאית. גם בספרות העברית יש מסוג זה של ספרים סתומים בכוָנה, המשתמעים לשתי פנים, כעין הספרות בעד וכנגד הקבלה (עין, למשל, בהקדמה הקוריוזית של יש״ר מקנדיא לספרו ״תעלומות חכמה״ – ספר זה היה בידי שפינוזה. הוא פותח בחרפות וגדופים כלפי תלמידו שמואל אשכנזי על שגנב את כתבי־ידו, כביכול, ובא להדפיסם בלי שאילת־רשות בהשמטות וסרוסים, מטיל על זה כל האחריות של הספר – ״שאותם כתבי שלקחת מביתי בלי ידיעתי געלה נפשי בהם ומאסתים, וכו׳; ואלמלי היו מונחים אצלי ביושבי בית החרף ואת האח לפני מבוערת, הייתי משליכם אל האש אשר על האח, וכו׳; ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך מחני נא מספרך אשר כתבת ואם א״א לעשות ולתקן ולמחוק מה שבא בתוך הספר בכמה מקומות יהיה כנוי הספר על שמך בראשו ובפתיחתו, כי תראה ערום וכסיתו וכו׳, הכי קרא שמו נובלות חכמה: נבול תבול גם אתה״ – ומסיֵם בהבטחה לתן לו עוד כתבים להדפיסם...), וכעין הספרות בעד וכנגד שבתי־צבי; דו־פרצופיות שבשעת־חרום. אף בדורו של שפינוזה היו רבים מלוחמי מלחמת־החֹפש מדפיסים את ספריהם בעלום שמם ובעלום שם הדפוס ומקומו. בשער הספרים שנדפסו באמשטרדם כתוב לפעמים: נדפס בלונדון, בהמבורג, בברלין. ופעמים הוסיפו המחברים עצמם על גבי השער, כדי להנצל מדינה של הבולשת, את הדברים: הזהרו מפני ספר זה! בזמנו נתלה באמשטרדם שלט ובו רשום פסוק סתום זה: ״כי אלהים הוא אלהים לא מאמין אני בלתי נמצא אלהים״. פסוק הנִתּן לפרשו גם ברוח של אמונה גם ברוח של מינות וכל משמעו תלוי ועומד בסמן־הפסק אחד אם לפני ״לא״ ואם לפני ״בלתי״; זו דוגמה יפה לתכונתה של הספרות מן הסוג השני, הרבולוציונֶרית־החשאית.

את ״המחברת״ יש למנות על הסוג השני.

היא נדפסה בעלום שם המחבר ובשמות בדויים של מקום הדפוס והמדפיס (Hamburgi, apud Henricum Kühnrath), וכל המהדורות הבאות נתפרסמו, כאמור למעלה, בשמות מחברים בדויים וליתר זהירות נקראו עליהם, לכסות עינים, שמות של ספרי הִסטוריונים, של ספרי־רפואה וכדומה. שפינוזה סותם את דבריו, משתמט מלגלות את מחשבתו גלוי מלא וכובשה ברמיזה קלה, מקהה במתכון את חודה וכאלו נוגע ואינו נוגע – מכֻוָן שבקרתו החריפה פוגעת במקום מסוכן. זהירותו זו, פקחותו זו היא הסבה לסתירות מתמיהות שבספרו, שכל העולם כולו מערער עליהן ומתקשה לתרצן; חס לנו להניח שבעל מח הגיוני כמותו עלול לסתירות כאֵלו שלא מדעת. ומכאן האפלולית של ספרו, שהכסוי מרובה בו על הגלוי. מי יבוא ויבחין בדבריו, עד כמה הוא מביע את דעותיו עצמו ועד כמה הוא רק מפרש את דעותיו של הדת לפי רוחה ולטעמה? מי יביא ויתחום תחומים, עד כמה הוא מודה בהן ועד כמה הוא חולק עליהן? פרשיות סתומות הן, סתומות בכֻוָנה למפרע. לפיכך אנו מוצאים שבמכתבים לידידיו יפה כחו לדבר בלשון ברורה וצחה ואינו חושש להכשל בדיוק ואף לא בחריפות של בטוי.

תלמידו וידידו אַדרִיַן קורבַּג העיז להלחם בגלוי־לב, וספרו נתפרסם בשמו המפורש. הוא התקומם בגבורה נגד האמונות הטפלות וטפח על פני הכנסיה השולטת, לא בחצאי־דברים ורמזי־רמזים אלא בטענות לטושות והוכחות דוקרות, המקעקעות את כל הבירה העתיקה, עמד כנגד שומריה המזוינים פנים אל פנים וזרק בהם את חציו השנונים, מתוך מסירות־נפש של כח מרידה, של שלהבת כפירה ואמונה חדשה – נתפס לרָשות ונטל את שלו מתחת ידיה וקדש את שם שמים, שם שמים חדשים. לעומתו שפינוזה, אף הוא התקומם, אף הוא עקר שרשי אמונות, אלא שהיה רבולוציונֶר זהיר ופקח, ונצל.

זהיר היה והשתדל, במכתבו ליַרִיג יֶלֶס, שלא תתֻרגם „המחברת" לשפת־הארץ, הולנדית, כדי שלא תעורר עליה את דעתה של הרשות; שהרי רק תלמידי־חכמים היו נזקקים לרומית[37]. במכתב לאולדֶנבורג הוא כותב בנדון חבורו „על תקנת השכל", שהוא מתרשל בעבודתו מחמת יראה שמא ירגיז עליו רגזם של התאולוגים. ואולדֶנבורג עונה לו ומתחנן לפניו: הנח

לחששותיך, אין סכנה בדבר. במכתב אחר כותב שפינוזה לאולדנבורג: אולי יִמָצאו בארצי אנשים אחדים רמי־המעלה ובעלי־השפעה שיהיו רוצים לשים עין על יתר כתבי (לאחר שנדפס ספרו על שִטת דֶקַרט) ודואגים לי שאוכל לפרסמם בלי סכנה ובלי מפריע; באופן זה הייתי מוכן להוציא בקרוב ספר אחר ספר, וָלא — מוטב שאשתוק ולא אהיה כופה על הבריות את דעותי שלא לרצונם ועושה אותם אויבים לי. ובמכתב אחר הוא כותב לו: מאחר ששמעתי כך מאנשים בני־סמך והם מספרים לי שהתאולוגים מליזים עלי בכל מקום, החלטתי לדחות את הדפסת הספר המוכן מכבר עד שיתברר לי מה יהא בסופו של הדבר. הדפסתו של ספרו, לאמר של תורת־המדות, נדחתה מתוך זהירות עד לאחר פטירתו.

יש לשער שאלמלא זהירותו היתרה לא היו נמצאים לו ידידים, מטיבים ומגינים, בשדרות העליונות של הממשלה, כגון ראש־המלוכה יַ־ן די ויט, המיניסטֶר קונרַד בורג, ראש־העיר בודֶה ועוד.

יתר על כן. זהירותו הגיעה עד לידי חששנות; לא באותה מדה זעומה שהעבירה את דֶקַרט על דעתו לדון בשרפה את ספרו „על העולם", בראותו לפניו תמיד את צללי חייו של גַלילֵי. דומה, אהבת־האמת של שפינוזה היתה גדולה וחזקה מזו של דֶקַרט. אולם, אם בכל אהבת־האמת שבו גברה עליה לפרקים החששנות שבו, הרי שאותה חששנות היתה מלפפת אותו במדה לא קטנה.

תכונה זו מתבטאת בהרבה ממכתביו ומסבּרת לנו הרבה ממעשיו. ולא מקרה הוא שבחותם טַבַּעתו היתה חרותה מלת־הסמל: הזָהר! (Caute).

כמה וכמה סופרים מתחבטים בשאלה על נסיעתו לקונדֶה, שהתנפל בגיסות על הולנדיה, מקשים ותופסים על הפִלוסוף: מה ראה לבוא בדברים עם צורר ארצו? ומיַשבים בדֹחק. הללו דנים אותו לכף זכות ומשערים שנתכוֵן להטות את לב השר לשלום והללו דנים אותו לכף חובה ומשערים שנתכוֵן לקבל פרס שנתי מאת לודויג הי"ד — אבל השערות אלו פורחות באויר ואין להן שום יסוד. סבורני, הדבר פשוט הוא. שפינוזה נקרא להתיצב לפני השר והשעה שעת־חרום, חשש לסרב והלך, ומי יבוא עליו בתלונה?

ובחששנות כרוכה חשדנות.

כשנשאל על־ידי אחד ממכריו בשם צ׳ירנהויז אם הוא נותן רשות להראות את ספרו שבכתובים לְלבניץ, הזדרז להשיב בו ביום: עד כמה שאני רשאי לדון על־פי מכתביו, נראה לי שהוא איש בעל דעות חפשיות ובעל ידיעות מרובות במדע. אף־על־פי־כן אין כדאי, לדעתי, להראות לו עכשו את חבורי; רצוני לדעת תחלה, מה מעשהו בצרפת...

שמא אתה אומר: החששנות והחשדנות מדות מגונות הן בכל אדם וק״ו בחושב־לוחם — צא ובדוק את פִלוסופי תקופתו, דֶקַרט ולֵבניץ, ואת שלפניהם ואת שלאחריהם, ותמצא: רובם היו פחדנים וחששנים. ואם תבדוק יפה תמצא עוד שאין כאן משום גנאי לפִלוסוף, משום לקוי שמשו, אלא מעין חזיון טבוע במהותו של זה, צל המלוה את אורו. כל עולמו היא המחשבה ועליה הוא חי, גבור הוא בעולמו ופחדן מחוץ לו. בעולמו הוא לוחם עז, תקיף הדעת, שאינו מֻוַתר אפילו כמלא־נימה, אינו מתירא מפני שום מסקנה אכזריה ואינו זז ממחשבתו אפילו כשמחרבת בנין דורות; ומכשהוא יוצא מאהלו, אהלה של תורה, מטיל עליו אימה העולם הזר ותורתו מרתתת בידו, חושש לכל פסיעה גסה מן הפנים אל החוץ — ונכשל.

ו

אלו מהביוגרפים, המתארים את שפינוזה בכל התארים של איש־המופת, דרכם לתאר את דמותו הפנימית בדמותו של האִדֵאָל הנוצרי: נזיר מן החיים, פרוש מן האשה, וַתרן על מדותיו, רך־המזג, שפל־נפש ונכנע, קדוש. צַיָרים אחדים מן המאוחרים נגררו בדרך זו וסרסו, כמדומני, גם את רשמי־פניו היהודים ונִצרו אותו בתמונותיהם[38].

ואל יהא הדבר קשה בעיניך. הן הטפוס המצוי בנוצרים אינו נוצרי כלל, אלא רומאי־יוני או גרמני, ועל־כן אין הללו רגילים אצל סוג זה של אנשים יושבים בד׳ אמות של הלכה ומקמטים עצמם על דברי

תורה וחושכים את נפשם מתענוגי־העולם ואף מיפיותו של יפת, ולפיכך כשהם נתקלים באדם מעין זה הרי הוא להם אדם שלא מן הישוב, נזיר, קדוש. והואיל ואינם מכירים את היהודי בחייו הפנימיים ורואים בו רק דיוקנו של רוכל או חנוני רודף אחרי ממון ומנצל את הבריות, בעל־כרחם הם מיחדים אותו ביחודו של האִדֵאָל הנוצרי.

אבל אנו שרגילים אצל הטפוס של תלמידי־חכמים מסתפקים במועט ואינם להוטים אחרי תאוות, הממיתים עצמם על תורתם וחיים עליה ונהנים בה את הנאתם הגדולה, אנו מוכשרים יותר להעריך כראוי, בלי הפרזה והגזמה, תכונה זו ודרכיה. אנו יודעים שאין בה עדין ממדת נזירות, פרישות דרך־ארץ וקדושה...

עם שנויה של אַמַּת־המדה נעתק מרכז ההערכה ואנו מגיעים לידי השקפה חדשה, המאירה הרבה פנות אפלולות בחיי שפינוזה. ומעלה יתרה לה, שהיא מסברת לנו עובדות ומעשים הנראים תמוהים וכסותרים זה את זה לפי ההערכה האחרת, הנוצרית.

שפינוזה אינו ממשוללי החמדה אלא אחד ממחיביה היותר קיצונים. הוא מעמיד את כל עולמו של האדם על ההנאה, מלגלג על נזירות ועל פרישות המתגדרות בשֵׁם תכלית עליונה, עליונה לחמדה, בז לרוח נמוכה והכנעה, שהן מסִמני חולשה והתנונות, מורה על העצבות שהיא מדה מגונה ורעה כשהיא לעצמה ומצַוה על השמחה המַרבה ומפתחת את כחותינו, מטיף לחדוה ולבדיחות. אחד מאומרי־הן הקיצונים[39].

אבל מתוך בקשת ההנאה היותר שלמה שבעולם ההנאות, הנאה שאין עמה, או לאחריה, צער ואין שכרה יוצא בהפסדה; מתוך שאיפה אל השליבה העליונה שבסולם הערכים, ערכי חיים, אין הוא מוצא שמחה מלאה וחדוה מתמדת אלא בהכרה, בשלות מחשבה, בהסתכלות־נצח, בהזדווגות התבונה עם ההויה: באהבה שכלית. על־כן הוא מזהיר על מדה גדושה של תאוה, עד כמה שהיא מעכבת ומפחתת את כחותינו ומטלטלת את האדם טלטולי גוף ונשמה, בא ללמד על מדתה הראויה, הממוצעת[40], לא מתוך שלילת חמדה אלא מתוך חיובה, בא ללמדנו דרך ההסתפקות, שביל

הזהב, בשם ההנאה ולשמה; בשם ההנאה היותר גדולה, והיא: ספוק־רוח מעצמו.

בפתיחה לספרו „על תקנת השכל" הוא מספר על עצמו, הינו על התפתחות דעותיו, ואומר: מה שמוחזק בעיני הבריות כטוב היותר נעלה, מתיחס לכאורה על שלשה דברים, על עֹשר, כבוד ותאות־בשרים. שלשת הדברים האלה מושכים את הנפש לכאן ולכאן עד שאין בכחה להתבונן אל דברים אחרים . . . אולם הנאה גוררת אחריה עצבות, שמבלבלת ומטמטמת את הנפש אף כשאינה עכוב לה[41]. כשאנו רודפים אחר כבוד ועֹשר, סופנו פזור־הנפש... מתוך הרהורים שאינם פוסקים באתי לידי הכרה שאלמלי יכלתי לגזור ולהחליט על עצמי, היה עולה בידי להמיר רע ודאי בטוב ודאי, הכרתי שאני מרחף בסכנה גדולה והכרחתי את עצמי להתאמץ בכל כחותי ולחזר אחרי איזו הצלה ולו תהא הצלה פורתא... תדע, כל אותם הדברים שההמון הרב מתאוה להם, לא בלבד שאינם משמשים אמצעים לשמירת קיומנו אלא הם אף גורמים לו הפסד, ופעמים הם מביאים כליון על בעליהם, ועל־כל־פנים על הבעלים המשֻעבדים להם...[42]

את ההצלה מצא, כאמור, בהנאת מחשבה חובקת עולמות, בשלות הכרה. מקור הצער והעצבות, הוא אומר, אינו אלא בקשרי האהבה המקשרים את האדם אל קנינים הווים ונפסדים; מתוך שהוא אוהבם, הוא מפחד להם, בעִטים הוא מתקנא, בעִטים הוא שונא. ואִלו אהבה לדבר נצחי ואין־סופי ממלאה את הנפש אך שמחה ומנוחה.

בשמו של ערך זה, מנוחת־הנפש, הוא גם מקטרג על הבדידות, על התורמים עצמם מן הצבור, ומגין על ההסתגלות, הסתגלות לחברה ולמדינה, שהוא מונה בהן כל המעלות של שמירת־הקיום ומנוחת־החיים[43].

קנה־מדתו התועלת. היא לו ערך הערכים והיא שהוליכה אותו לידי תורת מוסרו, לידי הכרת התועלת העליונה אין עליונה לה, שלות־הנפש. הצלחת־הנפש אינה אלא השלוה, ספוק־עצמו – מאמר זה חוזר ונשנה במשנתו כמה פעמים והוא מורה דרכו[44].

ותורתו היא אומנתו. מתוך בקשת ההנאה היותר שלמה, היותר מלאה, תקן וסדר את חיי עצמו:

נות היה לו בקב משֶׁלו ורק מאֹנס נתרצה לקבל תמיכה מידידיו ענדֶן ודי ויט; סרב ולא קבל במלואו את הסכום ההגון שהניח לו בצואתו שמעון די פריס, כדי שלא לקפח את היורש, בנו של זה. הוא חי בצמצום ולא בדֹחק, לא היה מצער את עצמו ומסגף את גופו, לא היה נזיר אבל הסתפק במועט מתוך שאיפה להנאת מנוחה רוחנית[45]. כשפשט את הרגל איזה סוחר שהיה חיב לו מאתים פרנק, אמר שפינוזה: מעכשו עלי לקמץ בהוצאותי כדי להכניס מה שהפסדתי ובשכר זה אזכה למנוחת־הנפש. כמעט שהיה שמח על אבדתו, שהרי הוא נד לעשירים ומבכה את גורלם. „כל אשר לי — עמי", זו המחשבה, ההכרה, רק בה מנוחת הקנין, והמנוחה היא עצמה לו הקנין היותר נעלה במעלת הקנינים. על־כן דחה את הזמנתה של האוניברסיטה ההדלברגית, מחמת חששה שמא תטרידו ההוראה מעולם־מחשבתו השקט: אין אני מהסס, הוא אומר בתשובתו, מתוך שאני מצפה לאֹשר גדול מזה אלא מתוך אהבת־המנוחה. ואולי לא נתן ריחים על צוארו ונשאר רוָק מאותו טעם של אהבת־מנוחה[46].

הוא התבודד במחשבתו, אבל בודד לא היה. פרוש מן הצבור ומתיחד עם תורתו כדרכם של תלמידי־חכמים גדולים בדורו, אבל לא פרוש מן העולם. מרובים מכריו, ידידיו, מעריציו, ביניהם ראשי־הממשלה, אצילים וגם אצילות, אנשי־מדע, סופרים, אמנים, והוא קבל בסבר־פנים יפות כל מי שישנו בחכמה וכל מי שעושה אזנים לתורה[47]. הרבה מידידיו היו יוצאים ונכנסים אצלו והוא החליף תכופות מכתבים עם קרובים ועם רחוקים. לא היה נזיר מתבודד.

ולא היה רך־לבי. הוא שנפשו היתה בוחלת בכל מיני רגשנות וסמניה: דמעות, אנחות, וכדומה;' הוא שִׁמעט גם את דמותה המוסרית של החמלה. ולא רק הוראותיו, אף מעשיו מעידים על כך. היתה בו מדה הגונה של מרירות, וגם של נצחנות. ו„המחברת" שלו תוכיח, עד שסופרים אחדים תוהים ושואלים: מהיכן מרירות קשה זו בנשמה רכה זו, ודורשים בהּ דרשות שונות[48]. היתה בו גם מדה הגונה של עקשנות, כדרכה של כל אישיות גדולה. אף ידע סודן של עקיצות, של נשיכת תלמיד־חכם וארסה המהלך בצדן של מחשבות.

אף זו· רך־הלב אינו מוצא קורת־רוח בענויי בעלי־חיים, אינו משליך זבובים לתוך קורי־עכביש ומתענג על פרפוריהם. רך־הלב אינו כותב על מאורעות־מלחמה קשים כדברים שכתב הוא לאולדֶנבורג: אין הם מעוררים בי לא צחוק ולא דמעות, אלא מחשבות על הטבע האנושי. רך־הלב אינו מספר על יהודים, שמסרו את נפשם על קדושת אמונתם, בסגנון שספר עליהם שפינוזה[49]. רך־הלב אינו עלול לאמר מעין הדברים שאמר הוא על עצמו: הריני נמשל לנחש שזנבו נעוץ בפיו, אני מבקש שלא להניח אחרי יותר מכדי הוצאות קבורה בדרך כבוד; קרובי לא יקבלו ממני בירושה שום דבר, כגמול מעשיהם עמדי[50]. הוא עמד על הדין ותבע את חלקו בנחלת אביו ולא רצה לֻותר לאחותו ולגיסו, שהשתדלו להפקיע את זכותו בירושה, ואחר־כך הסתפק במִטה ובחופת־המטה והניח להם את כל הרכוש. תחלה בא למַצות את הדין וכשזכה בו — וִתר. יש במדה זו הרבה מאפיו של המוסר העברי.

הוא היה ענו ולא שפל־נפש ונמוך־רוח, לא היה מה שהוא ממאס כל־כך בתורתו. הוא הכיר את ערכו. על י״ט המשפטים הראשונים של תורת־המדות, אבני הפנה של שִטתו, הוא אומר שהם דברים שבדרך־אגב ואינם חשובים ביותר. אבל הוא גם אומר במכתבו לידידיו בנדון „מחברתו הקצרה״: אם רק תתעסקו בספרי ותפַנו אליו את לבכם כראוי, עתידים אתם לֵהנות מפרותיו כמשאלת נפשכם. אף הוא מבטל רוב מתנגדיו בטול כלאחר־יד ואינם כדאים לו להשיב על דבריהם. ובמכתבו לבוֹקסֶל (מכתב נ״ו) אינו חושש לאמר: אפלטון, אריסטו וסוקרטס אינם בעיני בני־סמך גדולים. היתה בו שמינית שבשמינית שבתלמיד־חכם, זאת אומרת, היתה בו ממדת הענוה ולא מן השפלות[51].

אדם גדול שכמותו, הבורח משאונו והמונו של עולם הרכוש והקנין ואינו נכסף אלא לשלות־מחשבה ומנוחת־נפש, חזקה שהוא נוח לבריות ואין עינו צרה בשֶל אחרים, צנוע ואינו מפרכס את עצמו ואינו מתהדר בחכמתו; אבל לא היה מך־רוח ונכנע במזגו, ולחנם באו סופרים ואמנים נוצרים לצור לו צורה בדוגמתו של אִדֵאָל המוסר הנוצרי.

כאמור הוא היה אחד מאומרי־הן ומחיבי־החמדה הגדולים. אין מיסודו של הצער ויפיו לא בנשמתו ולא בתורתו.
ואין לחייו אפי טרַגי.

*

ומצד אחר.

כבר נקבעה דמות דיוקנו של שפינוזה דמות אדם קר־המחשבה, נטול כולו מעולם ההרגשות, עֵר מן הפעָלות ומֻפשט הגשמיות, שלו־נפש עד כדי קפאון: "הפלוסוף של הרי־קרח".

אף השקפה זו עוקרת את האדם שפינוזה מן המחובר החיוני, ההסטורי, עוקרת אותו מקרקע אומתו, דמה ונפשה, ומבחנת אותו בחינת איזה תלוש. ומכאן רובי טעויותיה.

שפינוזה היה יהודי מזרחי, ספרדי, בעל לב ורגש, בעל הפעָלות ותאוות — ואם אהב את בתו של ענדן ואם לא[52], אם שתה יין ואם לא, על־כל־פנים לא היה חסר את היסודות הטבעיים של זנות הלב והעין — אלא שהיתה בו גם המדה העברית של כבוש־יצר[53]. המחשבה מקום חיותו, בה ובשלותה מצא את הנאתו השלמה ולא רדף אחרי כל אותם התענוגים המרַדפים את הנפש ומוציאים אותה מעולמה, אלא ברר לו דרך באמצע, והשתדל לכבוש את יצרו עד כמה שהיה זה מטלטל את דעתו ומדריך את מנוחתו. ולפעמים גם יצא מגדרו והתרגש והתמרמר, בכתב ובעל־פה. מעשה והתרגז בכל נשמתו ונתמלא חמה קדושה עד שנסתלקה ממנו אותה שעה החששנות שהיתה מלפפת אותו תמיד והעמיד עצמו בסכנה גדולה: כשהגיעה אליו השמועה על הריגת ידידו ומטיבו יַ־ן די ויט על־ידי ההמון, פרצה צעקה מרה מלבו ועיניו זלגו דמעות ומתוך סערת רוח ורתיחת דם כתב מודעה נלהבת ושפך בה כל זעמו על תושבי הַג, "השפלים שבפראים", ובקש להדביקה בלילה ברחובות העיר, אלמלא בעל־ביתו מעכב בידו.

שפינוזה היה יהודי כובש את יצרו, איש־הרוח, ולא נזיר וקדוש; אחד מבני־עליה, אדם נעלה ולא אדם עליון.

„Suchen Sie doch keinen übermenschlichen Menschen unter den kaum menschlichen Menschen“. (לַוּטֶר לידידתו של גֶטֶה, לילי שינֶמַן)

דיו שהיה אדם אנושי בתוך בני אדם כמעט־אנושיים.

* *

*

הפִלוסוף של הרי־קרח, וטובי המשוררים של תקופת הרומנטיקה כרעו ברך לפניו והתחממו לאורו, הם הרגישו בשירה הכבושה לפני ולפנים, שירת מחשבה תופסת עולמות, מחשבת אין־סוף.

יש חיים גם בשלטון השכל, השכל הגדול, יש חֹם ולא רק אור בהסתכלות־נצח, יש שירה של הרי־קרח.



שפינוזה בן ל״ג או ל״ד שנה

ספרי שפינוזה

א

שפינוזה כתב ברינסבורג, כאמור, את שלשת הספרים: "מחברת קצרה על אלהים, האדם ואשרו", "על תקנת השכל" ו"עִקרי הפִלוסופיה של דקַרט".

המקור הרומי של הספר הראשון אבד, התרגום ההולנדי נשתכח עד שנמצא בשנת 1852 (Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand). בשנת 1862 נתפרסם בתרגום רומי ע"י ולוֹטֶן (Tractatus brevis de deo et homine eiusque valetudine).

ב"מחברת הקצרה" דן שפינוזה על מציאות אלהים ומהותו, על אלהים בחינת סבה כוללת ועל פעולותיו, על ההשגחה, על טבע טובע וטבע טבוע, על טוב ורע; על אפני־הכרה וסברות, על הִפָּעֲלויות והַפְּעָלות, על רצון ויצר, על אשר האדם, על ההכרה האמתית, על השארת־הנפש, על אהבת אלהים לאדם, על־דבר השטן, על החרות האמתית.

ספר זה, האתיקה הקטנה של שפינוזה, יש בו כבר משום התחלה וכבוש דרך לשטתה של האתיקה הגדולה, "תורת־המדות", אף־על־פי שעדין מרובה יניקתו מתורת דֶקַרט – כגון המופת על מציאות אלהים, דבריו על רוחות־חיים, טבע טובע וטבע טבוע, גדרה של אהבה, ועוד[64] – ומרובות הסתירות שבין ספרו הראשון ובין ספרו האחרון, בכללו הוא נסיון רופף של הצעת מחשבות שלא נתבגרו די צרכן: יש בו כמה הדורים שלא נתישרו, מופתים שאינם חותכים והוכחות משובשות, דברים שאינם מחוורים יפה ודברים סותרים זה את זה, והוא לקוי בחסר ויתר. אפשר הלקויים הללו מקצתם חלו בו על־ידי ידים זרות בדרך גלגוליו הרבים: הוא היה מעין מגִלה שעברה מיד ליד בחוג ידידיו ומעריציו של שפינוזה.

ביותר מַקבלת המחברת הקצרה לספר „על תקנת השכל" (De intellectus emendatione), שהוא מספרי־עזבונו של שפינוזה ונתפרסם עם יתר כתביו על־ידי ידידיו בשנת פטירתו.

אין זה לכאורה ספר אלא קטע של ספר, שלא נשלמה מלאכתו. המולי"ם מסבירים בהקדמתם, שקֹשי הענין וחֹמר הידיעות הדרושות לעבודה כזו עכבו את מהלך התפתחותו של הספר ולא היה סָפק בידי המחבר להביאו לידי גמר. מתוך מכתבו של שפינוזה לאחד מידידיו נראה, שנתכון תחלה להורות על מקורם הראשון של הדברים ועל העִלה הראשונה שהם תלויים בה, אבל כפי שהספר מונח לפנינו הוא מבקש להורות בו את הדרך המוליכה להשתלמות ההכרה ולגלות את האמצעים כיצד למנוע עצמו מן המחשבות המַטעות את שכלו של האדם ומכשילות אותו בחיים. זהו ספרו היחידי שהוא יוצא בו מגדרו לדבר קצת על עצמו ולספר על השתלשלות דעותיו, וכבר עמדנו על זה בפרק הקודם.

ספרו „עִקרי הפִלוסופיה של דֶקַרט, מוכָחים בדרך הנדסה, שני חלקים. נוספים עליהם: מחשבות מֶטַפיסיות" הוא הספר הראשון שנתפרסם בחייו, בשנת 1663, והספר היחידי שקרא את שמו עליו:

Renati des Cartes Principiorum Philosophiae, pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata metaphysica.

הוא נכתב בשביל תלמיד־לתֵאולוגיה (יוהַנֶס קֶסֶאַריוס), ששפינוזה לִמדו פלוסופיה. בעִקרו הוא הסברת דעותיו של דֶקַרט על ספק וטעות, על הכרת אני ועל מחשבות בהירות וברורות, על גוף ונפש, על מציאות אלהים והכרת־אלהים, על אלהים בחינת התפשטות, על שכל אלהים ורצון אלהים, על עצם והתפשטות, על הפרָדים, על מקום, על גופים ותנועותיהם. ובמלואים: על יש שבממש, יש שבשכל, יש שבדמיון, על ישות של מהות, ישות של מציאות, ישות של מושכל וישות של כח; על הכרח ונמנע, האפשר והמקרי; על נצח, התמדה וזמן; על נגודיות, סדר, התאמה; על האחד, האמת והטוב; על נצחיות אלהים, אחדות אלהים, אי־השֵעוריות של אלהים, אי־ההשתנות של אלהים, פשטותו של אלהים, חיי אלהים, שֵׂכל

אלהים, יכלתו ורצונו; על הבריאה, על השגחת אלהים ועל הנפש האנושית.

תוך כדי הסברת דעותיו של דֶקַרט מגלה שפינוזה לפעמים גם את דעותיו עצמו ובנגוד לרבו הוא מבחין את המחשבה בחינת יכֹלת בלתי־מָגבלת ואת השכל האנושי בחינת אֹפֶן של מהשבה, אבל לפי־רוב משמשות בערבוביה דעותיו הוא ודעותיו של דֶקַרט וקשה להגדיר, עד כמה הוא מודה לו ועד כמה הוא תופס עליו. לפיכך דרש מאת המו"ל למסור מודעה במבוא, שלא היתה כונתו של המחבר להרצות את דעותיו עצמו, אף לא בלבד אותן הדעות של דֶקַרט שהוא מסכים להן, אלא שהוא מודה במקצתן וחולק על כמה מהן והרבה משֶׁלו מתובלות בשֶׁל זה.

ב

בְּוָרבורג[55] כתב שפינוזה את ספריו: "תורת־המדות" (Ethica ordine geometrico demonstrata) שנתפרסמה בתוך כתבי־העזבון, ואת "המחברת התאולוגית־המדינית" (Tractatus theologico-politicus) שנדפסה ראשונה בשנת 1670, וכאמור, בעלום שם המחבר ושם המדפיס. לרגלי הטענות שנתרבו על המחברת ראה שפינוזה צֹרך לעצמו להוסיף עליה הערות, אבל הן לא נדפסו עמה.

על תורת־המדות אדון בהרחבה בפרק מיוחד.

"המחברת" אֹפי מיוחד לה, המוציא אותה מכלל יתר ספריו של שפינוזה ואינה עולה עמהם בקנה אחד, לא רק בצורת ההרצאה אלא גם בתכונתה המוסרית: היא לא נכתבה לשם בקשת האמת בלבד אלא גם לשם קנטור. יפה העיר הרמַן כהן[56], שבתֹכן־עניניה נכרות כבר הפניות שלה. היא מַרכבת מין בשאינו מינו, חקירות על כתבי־הקדש בחקירות על חברה ומדינה, דמוקרטיות ורפובליקניות. היא לא גֻדלה כלאים אלא מאֹנס. אנס שבכפֵלות המגמה, לא ערבבה פרשיות אלא בשביל לצאת ידי שתי חובות

זרות בבת־אחת: קטגוריה על ישראל וסנגוריה על ממשלתו של י־ן די ויט. והרי היא מדברת על הנביאים והנביאות, על חוקי אלהים, על הנמוסים הדתיים, על האמונה בספורי התורה, על הנסים, על פרושי המקרא, על מחברי התנ"ך וזמניהם, על תולדות ישראל, על ממלכת ישראל, על השליחים, על אמונה ודעת – ומרכבת אותם הדברים בדברים על יסודות החברה ותועלתה, על זכות המדינה ותקפה, על שעבודו של האזרח וחרותו, וכיוצא באלו.

הוא עצמו מעיד על דרכו. הוא בא לפרש את המקרא מתוכו גופו. יכה יוסי את יוסי. דומה, דרך ישרה, דרכו של מדע. אבל עם כשהוא יוצא לַלַמד מפסוק על פסוק בעל־כרחו הוא מפרשם ודורש בהם דרשות, מניח בצנעה השערות דקות בין פצים לחברו וממלא בחשאי את החסר, שכן אין לך מקרא מלא בתורה.

הוא מתרגם פסוק כצורתו. יד ד׳ יד ממש, פה אלהים פה ממש. דומה, דרך ישרה, דרך פשטנות. אבל עם כשהוא מדקדק דקדוקי מלים, הוא מתחיב בנפשן, נוטל את נשמתן, נשמת דורות מתגלגלים בקליפות של אמרות עתיקות המכסות על חיותם וגדולם, והוא נעשה בדאי. כלום אינו יודע שבטויי־לשון רובם בטויים שאינם־מכוונים, ותכנים חדשים מתכנסים ונתפסים בכלים ישנים או נתלים בשוליהם, מפרכסים ושוהים בתוכם או על־גבם שעה ארוכה עד שהם מוצאים את תקונם בכלי־לשון חדשים, מכוונים להם? כלום אינו יודע שרוב מנינה ובנינה של לשון, וביחוד של לשון המזרח, הם המשל והמליצה, אפני־דבור על דרך העברה, על צד ההעתקה, מהם מדעת לשבר את האזן ומהם שלא מדעת נטפלים לאיזה מציורי־דמויותיו של המדַמה?[57] כך הוא מעקם את הכתובים מתוך פשטנות יתרה, מסרס את כונתם החיונית מתוך חטטנות יתרה בשלדי אותיות[58].

את הנביאים לא הבין. לא הבין לרוחם, לא הרגיש בצערם, צער אהבה וזעם, לא חש באָשם, אש מרי. ופגיעתו רעה בהם. כל מקום שהוא מדבר בהם הריהו כאלו דורס נשמה, מפריח חיים במגעו, מקפיא במבטו כל לחלוחית של שירה. הנביאים, הוא אומר, גדול הפסדם משכרם. הם בדבריהם הנלהבים, בתוכחותיהם וקללותיהם, הרגיזו את הבריות ולא החזירום

למוטב, וכמה נוחים היו הללו להדריכם על־ידי מלכים! (פרק י״ח). הנביאים היו מעין מורדים במלכות, הם ערערו את יסודות המדינה – והמדינה היא מעלת המעלות והמשמעת מצות המצוות.

משה, הוא אומר, היה רק מחוקק לעמו ונתן לו חוקים סגוליים רק לו ותלויים בארצו (פרק ג׳). בחירת־ישראל אין משמעה אלא הבטחת שכר בעולם־הזה, שאלהי האומה והארץ מבטיח לאומתו בגלל שמירת התורה המצווה לה בלבד; אין בחירת־ישראל נתונה ענין אלא לקניני־הגוף, לדברים גשמיים, אריכת ימים והצלחת המדינה, ואינה מתיחסת על קנינים רוחניים או מוסריים, על הצלחת־הנפש (פרק ב׳). משה האמין שאלהי ישראל הוא אל עליון על אלהיהם של יתר העמים, ואדון־האדונים, אלהי־האלהים, בחר לו בעולם עם אחד וארץ אחת והפקיד את גורלם של יתר העמים בידי האלים המשֻעבדים לו. על כן שמו: אלהי ישראל, אלהי ירושלם, ושמם: אלהי עמי הארץ (דברי הימים ב׳, ל״ב, י״ט)[59]. בני־ישראל כמעט לא באו עדין לכלל הכרת־אלהים. לא הורה להם משה את הדרך הישרה, עבודת־אלהים ואהבת־אלהים, הוא נתן להם תורת שעבוד ולא תורת חרות (פרק ב׳).

קול־אלהים ששמע ישו הוא כקול־אלהים ששמע משה (פרק א׳). אבל ישו עדיף ממשה. הוא לא הבטיח כמשה גמול גשמי אלא גמול רוחני (פרק ה׳). וגדולה מזו. הנביאים הכרתם פגומה, לקויה בדמיונות והזיות, וכנגדם הכיר ישו את הדברים הכרה אמתית ומכוונת. הנביאים ראו את אלהים רק במחזה, בחזיונות של כח־המדמה, הוא נתגלה אליהם ע״י אמצעי ציורים ודבורים, ואלו לישו הוא נתגלה בזולת אמצעי, לא בציורים ודבורים, אלא גלוי שכינה מתוך עלית נשמה, גלוי שבהסתכלות־דעת (פרק ד׳). ללמדך: אם דבר משה עם אלהים פנים אל פנים, הרי ישו דבר עם אלהים רוח אל רוח (שם)[60].

משה מצַוה רק על המעשה, על הפעולה החיצונית, וישו גם על הכונה, על המחשבה הפנימית. משה נתן תורת חיי־שעה לתועלת החברה והמדינה, תועלת גשמית ושכרה הגשמי בצדה, אבל ישו נתן תורת חיים, חיי־עולם להצלחת הנפש, הצלחה רוחנית ושכרה הרוחני לעתיד־לבוא. משה דאג רק לעמו ולארצו וישו דאג לתקונו של האדם באשר הוא אדם, לטובתה

של האנושיות כולה. מלמד: תורת משה אינה תורת מוסר ורק תורת ישו ראויה לשם זה (עַיֵן בפרק ה׳, ועוד).

ואם לחשך אדם לשאול: הן גם ישו דבר בתמונות ומשלים, — כבר יש לו לשפינוזה תשובה מן המוכן: לא דבר כך ישו אלא כדי לשבר את האזן, כדי להקביל את דבריו אל כח־התפיסה של ההמון ולהסבירם לו לפי רוחו (פרק ד׳). ואם ישאל השואל: משום מה אין אותו תֵרוץ חל גם על הנביאים? מה תהא תשובתו של שפינוזה?[61] ועוד: הוא הפשטן, המתרגם פסוק כצורתו, יד ד׳ יד ממש, קול אלהים קול ממש, מה ראה להוציא כאן את הדברים מפשוטם ולפרשם על דרך־ההשאלה? פשטן ומתפלפל – בידוע שהוא בעל פניות ויש להרהר ולבדוק אחרי שניהם, גם אחרי פשטנותו גם אחרי פלפולו.

הוא מגין אפילו על הפולחן הנוצרי, עם כשהוא מזלזל בפולחן העברי. הוא דן ברותחים את נמוסי דת ישראל ואומר, שכל תעודתם היתה לחנך את האנשים שלא יעשו את מעשיהם מתוך רצון והחלטה אלא כמצווים ועומדים. אבל הוא מלמד זכות על הטבילה הנוצרית, על סעודת־הערב, על ימי אידיהם, ואומר שאינם עִקר וקֶבע בדת הנוצרית אלא טפל וארעי, הם משמשים סמלים לכנסיה, סמנים כלפי חוץ, סמני שִתוף של עדה, ואינם נמנים בה על דברים שבקדושה (פרק ה׳). איפה ואיפה, כאן הוא מוחק וכאן הוא גודש.

ומכֻוָן שהנצרות היא כולה טהורה ואינה מעמידה את הצלחת־הנפש על הפולחן, על הנמוסים הדתיים, אלא על האמונה, – לפיכך כל אדם ההולך בדרך־הישרה, הוא חי ברוח ישו (פרק ה׳). שכן "החכמה האלהית, זאת אומרת, חכמה שעולה על כל חכמה אנושית, נתגלתה בישו דמות טבע אנושי, והוא היה הדרך לגאולת הנפש" (פרק א׳).

ובמכתב לאולדֶנבורג (מכתב ע״ג) הוא משיב על שאלה בנדון בֶּניות ישו: הבן הנצחי של אלהים הוא האמת הנצחית של אלהים, שנתגלתה בכל הדברים וביחוד ברוח האדם וביותר בישו הנוצרי. תורת ישו היא תורת אמת נצחית (פרק ד׳)[62].

המולי״ם בהקדמתם לספרי שפינוזה מטעימים ואומרים, שאין שום נגוד בין תורתו ובין הנצרות. ורבים הם שהיו מעריצים את שפינוזה על נטיותיו לנצרות ומשבחים בו שהיה נוצרי בלב[63]. אבל הללו לא באו לכלל

דעה זו אלא מפני שלא עמדו על הסתירה שבין דעותיו הגדולות ובין דעותיו הקטנות, בין עקרי שִׁטתו ב"תורת־המדות" ובין דבריו על יהדות ונצרות ב"מחברת". אלמלי הלך לשטתו, הבנויה כולה על יסודות של תועלתיות ועמם על יסודות של מוסר החברה והמדינה, מחויב היה לגמור את ההלל על החוקיות והמדיניות של תורת ישראל ולמתוח דין קשה על הנצרות; שהרי זו מחוסרת, לטעמו, חוקים ושעבוד־חוקים, ולא עוד אלא שהיא מורה תורת חמלה, תורת הַפְּעָלה מגונה או מדה רעה, לדעתו, רעה ביחס למוסר שמתוך שלטון־הדעת[64]. אבל הוא לא הלך לשִׁטתו — והשבח נהפך לגנאי לגבי היהדות, והגנאי נהפך לשבח לגבי הנצרות. פעמים וחשבון מועט בולע לחשבון מרובה...

מכאן אתה שומע: אין התאמה בין הנצרות ושִׁטתו אלא בין הנצרות ודבריו הסותרים את שִׁטתו.

ושוב אין אנו תמהים, אפילו כשהוא חותה גחלים על ראש האומה ואומר: רצה אלהי ישראל להתנקם בעמו ונתן לו "חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם", חוקים שהם ענויים ועֹנש (פרק י"ז); או כשהוא מדבר על מדת העקשנות של עם ישראל, קשה־העורף, ועל חוקיו הקשים (שם), ואינו חש שסתר את דברי עצמו בפרק ג': לדעתי, הוא אומר, אפשר ואפשר שהיהודים ישובו לארצם — אם רק יסודות דתם לא ירככו אותם.

שוב אין אנו תמהים, אפילו כשהוא מסתיע במתיא ואומר: "על־כן נצטוו היהודים: ואהבת לרעך ושנאת לשונאך" (פרק י"ט). כאִלו לא ידע שאין מקרא כזה בתורה ושהוא אחת העלילות הבזויות של הנצרות. יתרה על כך, אין הוא אומרו בשם מתיא אלא בשם עצמו ואין לבו מהסס להביאו ראיה לדבריו ולאמר בפשטות — פשטות קדושה! — כדבר מוסכם: על כן נצטוו...

פסיעה גסה, קפיצה — והוא בתחום שאלות חדשות ומטפל כבר בדמוקרטיות ורפובליקניות, בהגדרת החובות והזכויות של האזרח, בהעמדת מחיצות בין שתי הרשויות, רשותה של הכנסיה ורשותה של המלוכה, וכדומה.

הצורה הדמוקרטית־הרפובליקנית היא הצורה הנאותה של השתוף החברתי. היא בחינת אֲמָנה בין אישים המתחברים זה עם זה ומְוַתרים זה לזה ומפקידים את רצונם, צרכיהם ומטרותיהם, בידי הממשלה. יפוי־כח זה, בו תקפו של השלטון.

שפינוזה תובע מן האזרח, כאמור למעלה, הכנעה גמורה לְרָשות. אין לו חטא גדול כמרידה במלכות. כשאיזה מעשה של אדם מביא בסכנה את קיומה של המדינה, חובתנו להעמידו בדין אפילו אם יהא נדון למיתה (שם). מי שעושה איזה דבר המתנגד להחלטתם של השלטונות העליונים, הרי זה רשע. ומי שאומר: יש משפט עליון מעל השלטון העליון של המדינה, הרי זה מורד במלכות (פרק כ׳).

שפינוזה משיאנו עצה טובה שלא להוריד מכסאו שום מושל; אפילו את המושל־לבדו, את המונרכוס, גם כשהוא מושל עריץ ואכזר. ונמוקו: עַם שנתרגל לקבל עליו מרותו של מלך יהא מבזה בלבו כל שלטון שאינו תקיף, לא ירכין לו את ראשו ולא ישמע לפקודותיו של זה (פרק׳ י״ח). הדמוקרטיות והרפובליקניות נאה לעם — לכשיחכם... דומה, גם כאן החששנות שלו מדברת מתוך גרונו.

והוא מסיֵם את ספרו, כמובא למעלה, במסירת־מודעה, שהוא מוכן ומזומן להעמיד כל מה שכתב לפני משפט השלטונות העליונים של ארצו, ואם הללו יכריעו שאמר בספרו איזה דברים המתנגדים לחוקי הארץ — יחזור בהם. הכנעה של צדיק או של פקח חששן?

* *

*

יש ב״מחברת״ גם מחשבות פוריות, מחשבות בנדון יחודה של האומה העברית — הוא היה הראשון שהכיר באפיה הלאומי־הארצי של דת ישראל ונִבא לגאולת הארץ, — מחשבות במקצוע של בקרת־המקרא, בחשבונות הזמנים שהוא מחשב ובהרבה מדבריו על כח־המדמה, על הנסים

ועל ספורי התורה, אף־על־פי שבעִקרם קדמו לו מבקרי־המקרא הגדולים, אבן־עזרא, מימוני, בן־גרשון, ואף־על־פי שחכמים מומחים בדורנו מלגלגים על פרושיו ודרשותיו[65]. בזמנו ודאי היו עוד חדשים, היו עוד חִדושים כמה מדבריו שבינתים פג ריחם וסר טעמם, כגון דבריו על הדמוקרטיה, על ההפרש שבין ממלכת־הדת ובין ממלכת־הדעת, על הפקעת הכנסיה מתוך רשותה של המדינה, וכיוצא בהם. בזמנו היה זה ספר־השכלה חשוב. והנוצרים המשכילים — האדוקים הרי גם הברית־הישנה קדושה להם — שתו ממימיו והם שעשו פרסום לו.

פרסום שאינו ראוי לו. אין ספר זה נותן כבוד למחברו, לא בתכנו ולא בצורתו. בתכנו הוא מלא עקיפי־דברים וסתירות, מפציע לכאן ולכאן ואינו עומד על עמדו; בתכנו הוא משמיט לפי רוב את הגרעין אגב טרדה בפצולי קליפות; בתכנו הוא מחולחל בכמה מקומות ופקוק בקש וגבבא — כפי שראינו. ובצורתו הוא מלא עקיצות ונשיכות כנגד חכמי ישראל, שהוא מכנה אותם בשם פרושים בהוראת הנוצרים, וביחוד הוא מלא צביטות ובעיטות ברמב"ם, שממנו רובי חדושיו[66]. בצורתו יש בו מן העשוי ומן המעושה, הוא בא באומנות על אלהי ישראל ותורתו וכמו מסיח לפי תומו הוא מערים להראות רק את הפסלת שבה, תמיד מתעלם ממנו הטוב ותמיד זכור לו הרע, ואנו מרגישים בידים עסקניות יותר מדי הממשמשות בכל מקום־תורפה; בצורתו הוא מסורבל בבשר שלא נחה עליו רוח, בחצאי־מחשבות שלא נתבשלו די צרכן, ובכללו הוא מדולדל בחוליותיו ואבריו סחופים עליו.

על כל פנים: צלתו מרובה מחמתו.

ספר זה הוא מכשול שנכשל בו אדם גדול. הוא מעשה שאינו הוגן לו, והלואי ולא ראינו אותו בסרחונו שסרח. אבל לא נדַיֵּן עמו על עוות הדין ולא נלמוד מכאן גזרה שוה על מדותיו בכלל, אם רק נבדיל יפה בין שפינוזה הסופר־הפולמסן, הפובליציסטן, ובין שפינוזה הפִלוסוף. אל תבקש את הפִלוסוף ב"מחברת" שלו, דרכה לא דרכו, בקשהו ב"תורת־המדות"; רק על תורה זו שִכֵּן את שכינתו, רק בה נתגלתה מחשבתו בכל כח יצירתה ובכל כח חרותה, טהרתה.

ניצֶ'ה חש בשניות זו ושר:

Dem „Eins“ in allem liebend zugewandt,
Amor dei, selig an Verstand.
Die Schuhe aus! Welch dreimal heilig Land;
Doch unter dieser Liebe frass,
Ein heimlich glühend Rachebrand —
Am Judengott frass Judenhass —
Einsiedler, hab' ich dich erkannt?

אבל אין זו שניות בתכונתו של שפינוזה אלא נגוד שבתכונת ספריו, נגוד שבין קבע וארעי, עִקר וטפל. "המחברת" יוצאת, כאמור, מכלל יתר ספריו. היא קלקלה את השורה, גם את שורתם, חטאה לתורתו הגדולה, תורת־המדות.

ג

בסוף ימיו חבר שפינוזה "קִצור של דקדוק הלשון העברית" (Compendium grammatices linguae Hebraeae), ספר שלא נשלם ונתפרסם בין כתבי־העזבון.

משערים, שעל־פי תכניתו צריך היה הספר להתחלק לשני חלקים. חלק ראשון: על נטיות השמות והפעלים; חלק שני: על שמוש הלשון. אבל גם החלק הראשון לא נגמר כולו. תחלה היה בדעתו של שפינוזה לכתוב ספר על הלשון העברית בדרך ההנדסה, ולהוכיח בין יתר הדברים, שהמבטא האמתי של לשוננו אבד לנו ושטעמי הפסוקים הם מחודשים.

ספר הדקדוק הוא בן ל"ג פרקים: על האותיות והתנועות בכלל; על תמונות האותיות והוראת שמותיהן; על התנועות ותמונותיהן; על הנגינות; על השם; על נטית השם; על המין; על סמיכות השמות; על שמושו הכפול של השם; על מלת־היחס ותאר־הפעל; על הכנוים; על שם־המקור; על נטיות הפעלים; על הגִזרה הראשונה; על בנין הנפעל; על הפוּעל בבנין

הכבד; על הפעול בבנין הכבד; על הפָּעָל הנגזר, בפועל; על הפָּעָל הנגזר, בפעול; על בנין התפעל; על הפעול בבנין התפעל; על הפעלים של הגזרה השניה; על הפעָלים של הגזרה השלישית; על הגזרה הרביעית; על הפעָלים של הגזרה החמישית; על הפעָלים המרכבים מן הגזרה החמישית ומן שלש הגזרות שלפניה; על הגזרה הששית; על הפעָלים של הגזרה השביעית; על הפַּעָלים של הגזרה השמינית; על הפעָלים החסרים; על מין אחר מן החסרים; על המרובעים; על הבינוני.

רבים הם, אומר שפינוזה, שחברו ספרי דקדוק של לשון־הקֹדש, לשון התנ"ך, אבל אף אחד מהם לא חבר ספר על דקדוק הלשון העברית. הוא מוצא בספרי־הקדש ערבוב של סגנוני־לשון שונים ומסביר על־ידי זה את חלופי האותיות שבהם (כגון א במקום ע, ס במקום ז, ב במקום פ, ט במקום ת) ואת חלופי הנקודות.

בנגוד לכמה מן המדקדקים הראשונים[67], הוא גוזר את כל חלקי־הלשון לא מן הפָּעָל אלא מן השֵׁם, שם העצם או שם הדבר, שהוא לדעתו שרשה של הלשון העברית וממנו נשתלחו ונסתעפו שמות־הגוף, שמות־התאר, שמות־היחס, תארי־הפעל, הבינוני, הפעל. כל מלה עברית, חוץ מן איזו מלות־הקריאה, מלות־החבור ומלות־הטעם, יש בה מכחו ואפיו של שם. גם המקור הוא שם, שם הפעולה. כל נטיות הפעל, אף הצווי במשמע, הן בחינת שמות־תאר של עצם. זמניו הם עבר ועתיד. „ההוה היה בעיני ישראל בחינת נקודה כאִלו הוא סוף העבר ותחלת העתיד – כעין קו, שכל נקודה בו היא סופו של חלק אחד ותחלתו של חלק אחר". חלקי־הדבור הם ששה: א. שם העצם (nomen rei, substantivum), המתחלק לעצם פרטי, לכנוי ולמלת־גוף; ב. שם־התאר (nomen adjectivum) או תאר־העצם; ג. שם האֹפן של העצם (modus) או הבינוני (nomen participium); ד. שם־היחס (nomen relativum) או מלת־היחס (praepositio); ה. שם־המקור (nomen infinitivum) או שם־הפעולה (nomen actionis); ו. שם־התאר של הפָּעל (nomen adverbium) או אֹפן־הפעולה. ומכאן שאין הפעל שרש בפני עצמו אלא מתחלק לשלשה סוגים של שמות: שם־המקור, שם־האֹפן של העצם או הבינוני, שם־התֹאר של הפעל. כל השמות ואפילו מלות־היחס הם בני נטיות[68].

השם הפרטי, המקור ותארי־הפעל משמשים רק ביחיד ולא ברבים; חוץ מאלה משמשים כל סוגי השמות גם בלשון רבים, לפי שהם בחינת שמות או תארים של עצם, ואפילו מלות־היחס, הן בנסמך והן בנפרד. שפינוזה משתדל להוכיח על זה, ביחוד על הרבוי שבמלות־היחס, בראיות מן הכתובים[69].

יעקב בֶּרְנַיס העיר על ההקבלה שבין תורת־הדקדוק ותורת־המדות: אין אלא עצם אחד ואין אלא תארי־עצם ואפני־עצם; גם בלשון אין רבוי של יסודות; היא נבנית מן האחד: השם[70]. ועוד יש להוסיף: יסודה אינו פֹּעַל, תנועה, אלא שם־עצם, עומד, וכל הפעולות והתנועות הן מבניניו, גזרותיו ונטיותיו.

*

שפינוזה חבר עוד מחברת קטנה „על הקשת" (De Iride), שנדפסה[71] בשנת 1687 ואבדה; היא נמצאה בשנת 1862 ע"י מו"ס אחד ונתפרסמה על־ידי ולוטֶן (ב„מלואים לכתבי שפינוזה"). בעקרו הוא מסביר על־ידי מופתי הנדסה את דעותיהם של אחרים בנדון זה, על סבות הקשת ועל שבירת קרני־השמש, ולפי עדותם של מומחים לא כִוֵּן יפה לדעתו של דֶקַרט ולא הכיר בעובדה שהקשת נראית רק בזוית מסוימה[72].

קולֶרוס מספר, ששפינוזה תרגם את התנ"ך הולנדית ודן את תרגומו בשרפה, וקורטהולט מספר מעין זה על תרגום רומי של התנ"ך.

מיחסים לו גם קונטרס על חשבון־האומדָנות, וכנראה זו השערה מוטעת. אבל בדעתו היה לחבר ספר על אלגברה, ולא הגיע לידי כך.

ספרו האחרון הוא, לפי דברי ידידו מאיר, „המחברת המדינית" (Tractacus politicus). גם הוא מן הספרים שלא נשלמו. שפינוזה דן בו על צורותיהן השונות של המדינות, מוכיח על מגרעותיה של ממשלת־יחיד ועל מעלותיה של ממשלת־עם, אבל הוא מסביר פנים — בנגוד לדעותיו

הקודמות ב„מחברת התאולוגית־המדינית" – לשלטון של אריסטוקרטיה, של ערים מאוחדות ומעמדות מאוחדים בדמות ממשלתו של די ויט. הוא מטפל בפרטים ופרטי־פרטים של חוקי המדינה, של זכויות המושלים, השופטים, הפקידים, של מסי־העם, הבחירות, קצבת השכירות, וכיוצא באלו. תכנו של ספר זה נתישן כבר ואין לו אלא ערך הסטורי.

מכתבי שפינוזה, מקצתם נכתבו רומית מקצתם הולנדית, לא נשתמרו כולם. הם נדפסו תחלה עם כתבי־העזבון ואחר־כך נמצאו עוד מכתבים ונתפרסמו בצרוף לתרגום ההולנדי של ספרי שפינוזה ושוב על־ידי ולוטֶן, שהוסיף עליהם עוד חמשה מכתבים. עד היום נמצאו פ"ה מכתבים, מהם מ"ט מאת שפינוזה ול"ו אל שפינוזה.

הרבה ענין בהם. הללו מרגיזים אותו בשאלות וקושיות, הללו קובלים עליו שהוא מחרף ומגדף בתורתו את אלהים ומחריב את עולם המוסר והדת, אומרים לו בפניו שהוא כופר־בעקר, מין שראוי לנדותו – והוא משיב במנוחה, מתוך רגזה כבושה, משיב תשובות קצרות כפוסק אחרון, תשובות המעידות על הכרת־עצמו ובטחונו באמתותיו ובודאותיו. פעמים הוא מבקש את השואל המציק לו, שיוַתר על זכותו לתבוע תשובה ממנו.

הרבה מן החדוד ומן האִרוניה במכתביו הללו. וראוי לציֵן את הקרירות החיצונית ביחוסיו גם לידידיו ומעריציו. הם כותבים לו: ידידי הנעלה, והוא עונה: אדוני הנעלה.

רובם ככולם הם דברי תורה, אם שהם מפרשים את משנתו של שפינוזה ומשיבים על השגות שונות שכנגדה ואם שהם עוסקים דרך כלל במחקרים על אלהים, אשר־האדם, סדרי המדינות, על כללי האומדות שבמשחק, על שאלות שבפיסיקה, אופטיקה וכמיה. אין אף מכתב אחד של שיחה בטלה. כמה מהם מתחילים בהתנצלות אָפנית זו: לצערי לא יכלתי עד כה לשלוח למר את המופת על אחדות־אלהים...

ולא בלבד שהם מבארים כמה הוראות סתומות שבספרי שפינוזה אלא הם גם מגלים טפח את הצעיף הפרוש על חייו הצנועים. אף־על־פי שאין דרכו לספר על עצמו אפילו במכתבים לידידיו הנאמנים ביותר, ואין

בהם כדי לשמש חֹמר לביוגרפיה, מכל־מקום יש והוא יוצא מגדרו ומתיר לעצמו לרמז איזו רמיזות של דברים־שבלב. אבל גם הללו רק מעוטם מתיחסים על קורות־חייו החיצוניים ורובם סמוכים ענין לקורות־חייו הפנימיים, למאורעות מחשבה ולקרָב מחשבה, להשתלשלותה של תורה חיונית על אין־סופי וסופי, על הכרת אלהים ותקנת בן־תמותה. גֶתֶה אמר עליהם, שאין בכל הספרות תעודה דומה להם לאמתיות ולאהבת־האדם.

השפעות

א

פואל ואחרים הוכיחו די הוכחה על רשמי ההשפעות המרובות של אברהם אבן־עזרא, מימוני, בן־גרשון כמעט בכל פרקי „המחברת". הרבה מדבריה הם הבאות מתוך ספריהם של אלו – ומעוטם מתוך ספרות המשנה – בלי סִמני־הבאה.

לדוגמה:

א. המאמר בפרק רביעי של „המחברת": שכר מצוה מצוה[73].

ב. דברי המורה בח"ב, פרק כ"ט: „דע כי כל מי שלא יבין לשון אדם כשישמעהו מְדַבר, ידע בלי ספק שהוא מדבר אלא שלא יֵדע כונתו, ויותר גדול מזה מה שהוא ישמע מדבריו מלות הם כפי לשון המדבר מורות על ענין אחד, ויזדמן במקרה שתהיה המלה ההיא בלשון השומע מורה על הפך הענין ההוא אשר רצהו המדבר ויחשוב השומע שהוראתה אצל המדבר כהוראתהּ אצלו. כאִלו שמע ערבי איש עברי ואמר „אבה", יחשוב הערבי שהוא מסַפר על איש שהוא מאס ענין אחד ומאנו, והעברי אמנם ירצה שהוא ישר בעניו הענין ורצהו; וכן יקרה להמון בדברי הנביאים שוה בשוה וכו'. ודע כי לכל נביא דבר אחד מיוחד בו, כאלו לשון האיש ההוא כן תביאהו לדבר הנבואה המיוחדת בו למי שיבינהו; ואחר זאת ההקדמה תדע כי ישעיהו ע"ה נמשך בדבריו הרבה מאד ובדברי זולתו מעט, כי כשהגיד על נתיצת עם או אבדן אומה גדולה, יספרו בלשון שהכוכבים נפלו והשמים אבדו ורגזו, והשמש קדרה, והארץ חרבה ורעשה וכו'. אמר ישעיהו כאשר שלחו השם להנבא בהנתק מלכות בבל ואבדת סנחריב ונבוכדנאצר וכו', אמר: כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם,

חשך השמש בצאתו וירח לא יגיה אורה· ואמר בזה הספור ג״כ: על כן שמים ארגיז ותרעש הארץ ממקומה בעברת ד׳ צבאות ביום חרון אפו· ואיני חושב ששום אדם הגיע ממנו הסכלות והעורון ונמשך אחר פשוטי ההשאלות והמאמרים הספוריים, שיחשוב שכוכבי השמים ואור השמש והירח נשתנו כשנתצה מלכות בבל״· לא רק אותם הרעיונות אלא גם כמה וכמה מאותם הבטויים, ופעמים מלה במלה, ואותן הראיות מן הפסוקים אתה מוצא בפרק ו׳ של ״המחברת״ (על הנסים)·

ג· דברי שפינוזה בפרק ו׳ על הנצחיות של חוקי־הטבע הם כדברי הרמב״ם במורה ח״ב, פרק כ״ח, והפסוקים שמביא שפינוזה בענין זה הם אותם הפסוקים המובאים במורה·

יואל מוכיח עוד, שאפילו במקום שחולק שפינוזה על הרמב״ם הוא מושפע מדעותיו של זה ומשתמש בדבריו, אלא שהוא מעלים על השמוש ואינו אומר בשם אומרם[74]·

לדוגמה:

ד· דברי שפינוזה על יסודות הנבואה (ב״מחברת״, פרק ב׳) – ודברי המורה, ח״ב, פרק ל״ו: ״וידוע שאֵלו הג׳ הענינים אשר כללנום, והם: שלמות הכח הדברי בלמוד, ושלמות הכח־המדמה ביצירה ושלמות המדות בבטול המחשבה בכל התענוגים הגופיים והסר התשוקה למיני ההגדלות הסכליות הרעות, יש בהם בין השלמים יתרון רב זה בזה על זה מאד, ולפי זה היתרון בכל ענין משלשת הענינים האלו יהיה יתרון מדרגות הנביאים כולם זו על זו״; שפינוזה מונה שנַים – כח־המדמה ומדת הטוב – מן שלשת הדברים שמָנה המורה בנבואה·

ה· מאמר שפינוזה בפרק א׳, על השמטת הסבות האמצעיות בדברי הנביאים, מקביל למאמר המורה, ח״ב, פרק מ״ח: ״מבואר הוא שֶכל דבר מחודש א״א לו מבלתי סבה קרובה חִדשה אותו ולסבה ההיא סבה וכו׳, ומפני זה יחַסרו הנביאים פעמים בדבריהם הסבות ההֵן האמצעיות כולן״· הפסוקים, שהמורה תומך בהם את דבריו בנדון זה, אף הם מובאים ב״מחברת״, במקום אחר (פרק ו׳), בלי הזכרת שם הרמב״ם·

ו· דברי שפינוזה בפרק ג׳ על שלש המטרות, הראויות לאדם ההולך

בדרך הישרה – הכרה, כבוש היצר, שמירת הקיום – ודברי המורה, ח״ג, פרק ל״א: ״והוא שכל מצוה מאלו התרי״ג מצוות, היא אם לנתינת דעת אמתית או להסיר דעת רעה, או לנתינת סדר ישר או להסיר עָול, או להתלמד במדות טובות או להזהיר ממדות רעות. הכל נתלה בשלשה דברים: בדעות ובמדות ובמעשה ההנהגה המדינית״.

ז. דברי שפינוזה על החלוק שבין החוקים האנושיים והחוקים האלהיים (פרק ו׳) דומים לדברי המורה, ח״ב, פרק מ׳.

ח. דברי שפינוזה על השכל והרצון באלהים שהם דבר אחד ואין ההבדל שביניהם אלא בדמיון האדם (פרק ו׳) – ודברי המורה, ח״א, נ״ג: ״הנה כבר התבאר לך שאֵלו התארים (יכולת ורצון) גם כן אינם בבחינת עצמו אבל בבחינת הברואים; ולזה נאמר אנו קהל המיחדים באמת. כמו שאנחנו לא נאמר שבעצמו ענין מוסף בו ברא השמים, וענין אחר בו ברא היסודות, וענין שלישי בו ברא השכלים; כן לא נאמר שבו ענין מוסף בו יוכל, וענין אחר בו ירצה, וענין שלישי בו ידע ברואיו״.

ט. דברי שפינוזה על ערכם של ספורי־המקרא שהרבה בהם מן הבדוי, ומשָלו בתינוק (פרק י״ג) – ודברי המורה, ח״א, ל״ג: ״אבל צריך לתנוך הקטנים וכו׳, כמי שיזון הנער היונק בלחם החטה והבשר ושתית היין שהוא ימיתהו בלא ספק, לא שאֵלו המזונות רעים בלתי טבעיים לאדם, אבל לחולשת לוקחם לעכלם עד שיגיע לקבל התועלת בהם, כן אלו הדעות האמתיות לא העלימום ודִברו בהם בחדות״.

י. הערתו של שפינוזה, שבתהלים קמ״ז (״ישלח דברו וימסם״) נקרא ״דבר־אלהים״ גם הרוח הטבעי (פרק ו׳) – ודברי המורה, ח״ב, מ״ח: ״אמר במה שימשך מן הענינים הטבעיים תמיד, כהתוך השלג כשיחם האויר המית מי הים בהסתער הרוח, אמר: ישלח דברו וימסם, וכו׳״.

אף בהשערותיו על זמני כתיבתם של כתבי־הקדש ומחבריהם הוא משתמש הרבה בדברי אחרים ואינו מזכירם.

י״א. השערתו (פרק ח׳) ש״ספר מלחמת אדני״ הוא הספר שכתב משה

על מלחמת עמלק (שמות י"ז, י"ד) היא השערתו של אבן־עזרא בפרושו למקרא זה.

י"ב. הקושיות של שפינוזה (פרק ט') בנוגע לסדר הזמנים בשמות ל"ח (מכירת יוסף), הן ג"כ אמורות בפרושו של ראב"ע.

י"ג. דבריו על זמני השופטים (פרק ט'), רובם אתה מוצא בפרושיו של רלב"ג (שופטים).

ב

יואל מוכיח שהשפעתם של חכמי ישראל, וביחוד של חסדאי קרשקש, נכרת גם ביתר ספרי שפינוזה[75].

I. במחברת הקצרה.

לדוגמה:

א. דברי שפינוזה על ההבדל שבין תארים ובין סגולות, מכוונים בעִקרם לדברי קרשקש על ההבדל שבין תארים עצמיים ותארים בבחינה שכלית: "ואולם כבר נשאר עלינו שנבאר, איך לא תתחייב שלילת התארים העצמיים וכו', הימנע ממנו האור המתחייב ממנו בעצם חיוב המציאות אשר לו? לא. כי האור איננו עצם נבדל מעצמותו שיהא צריך למרכיב ומקבץ, אבל הוא דבר עצמי שראוי שיתואר בו. כן הוא עניני התארים באל ית', וכ"ש הַקדמות, שאיננה אלא בחינה שכלית" (אור ד', מאמר א', כלל ג', פרק ג')[76].

ב. השגותיו של שפינוזה על משוללי התארים דומות להשגותיו של קרשקש על תארי השלילה של הרמב"ם: "שכניחד לו יתברך ידיעה ויכולת, והיה מה שיורה עליו שם הידיעה הוא העדר סותרו, והוא הסכלות, ושֵם היכולת העדר הלֵאות (=אי־היכולת), והנה בהכרח יורה כל אחד מאלו השמות המיוחסים לו על דבר חיובי" (שם).

ג. דברי שפינוזה על הדברים הכוללים שאינם אלא יֶשים שבשכל (עיֵן גם בתורת־המדות ח"ב, משפט ג'), הרי הם כדברי המורה על המינים: "כבר

נודע שאין חוץ לשכל מין נמצא, אבל המין ושאר הכלליות – דברים שכליים" (מו"נ, ח"ג, פרק י"ח).

ד. דברי שפינוזה על ההשגחה שהיא השאיפה לשמירת־הקיום, הטבועה בכל דבר, מקבילים לדברי קרשקש: "והוא אופן ההשגחה הנה וכו' יתבאר בקלות שממנה מינית כוללת וכו' וממנה אישיית וכו'. משל: הכוללת בשלוח במה שנמצא בכל אישי הנמצאות המורכבות מהכלים והתכונות ותשוקיות וכחות נפשיות ופעולות לשמור מציאותם ולהתרחק מהמזיק, וההשגחה הזאת אם היה שתתחלף במין הנה היא שוה באישי המין וכו', וההשגחה ההיא היא טבעית" (אור ד', מאמר ב', כלל ב', פרק א').

אפילו המשל שמשתמש בו שפינוזה בנדון זה – "רוח עזה המיבשת ימים" – נמצא באותו המאמר של קרשקש: "וזה שבאמצעיים אשר באמצעותם תהיה ההשגחה וכו'; ומזה המין הרבה ממה שבא בתורה ובנביאים בפעולות השי"ת שלא על המנהג הטבעי: ויולך את הים ברוח קדים עזה וכו'" (שם, פ"א).

ה. בהוראתו של שפינוזה על הסברות שהן בחינת שעבוד שבהִפָּעֲלות ולא בחינת פעולה חפשית, כמו כן בהוראתו על מהות האמונה, אתה מוצא הרבה מיסודות שִׁטתו של קרשקש, השואל: "הנה בדעות אשר בפנות התוריות, איך יהיה בהם גמול ועונש? ... וכבר יראה בהם שאין לרצון ולבחירה מבוא בהם כלל. וזה מפנים, ראשונה: שאם היה הרצון הכרחי באמונות, הנה א"כ לא תהיה מדרגתה בחק האמתי וזה שהרצון לו שירצה ושלא ירצה וכו'. וזה שאין האמונה דבר זולת חיוב היות הדבר חוץ לנפש כמו שהוא בנפש[77]; ומה שהוא חוץ לנפש אין לו התָלות ברצון האמונה בו שהוא כן. הנה א"כ: אין לאמונה התלות ברצון וכו'. וכל־שכן אם היא אמונה מופתית אי אפשר מבלתי שירגיש חיוב והכרח גמור להאמין האמונה ההיא" (שם, מאמר ב', כלל ה', פרק ה')[78].

ו. שפינוזה אומר: אלהים הוא סבה חפשית ולא עובדה שבטבע, ובהוראה מעין זו אומר אברהם ביבאגו בספרו "דרך אמונה" (קונשטנטינא, רפ"ב): "כי הפועלים שני מינים, מין פועל בטבע וכו', ומין פועל ברצון וכו'. אמנם יש לקצת חכמי המחקר מין אחר ג' מפוֹעַל ויקראהו פועל

בחיוב, והוא הפועל אשר יפעל פעולתו לא ברצון ולא בטבע, אבל מין מה אחר ממוצא וכו׳, ויאמר כי פועל השי״ת הוא על זה הצד; כי הוא אינו פועל בטבע, לשיהיה חסר הידיעה, וגם אינו פועל ברצון, כי תהיה לו כונה ויהיה חסר״.

ז. דברי שפינוזה שאין סבה באלהים המכרעת אותו לעשות דבר זה ושלא לעשות דבר אחר, מסתיעים באותן הראיות שמביא המורה בנדון זה ומעין זה (מו״נ, ח״ב, פרק י״ד).

II. רשמי השפעתם של חכמי ישראל ב״עִקרי הפִלוספיה של דֶקַרט; מחשבות מטפיסיות״.

לדוגמה:

א. מופתו של שפינוזה על אלהים (מחשבות מטפיסיות, ח״ב, פרק ה׳, ו׳) מתאים למופתו של המורה: ״כי כל מורכב משני ענינים אמנם ההרכבה ההיא היא סבת מציאותו כפי מה שהיא בהכרח; א״כ אינו מחויב המציאות בעצמו, כי כל מציאותו תלויה במציאות ב׳ חלקיו ובהרכבתם״ (מו״נ, ח״ב, הקדמות, כ״א).

ב. דברי שפינוזה על בריאה מאין כנגד אֵלו המניחים את האין בחינת יסוד ממש (שם, פרק י׳) סמוכים ברוחם לדברי קרשקש: ״והצורה א״כ מאצילה ונותנה מה שאין דומה לה ולא תאציל ולא תתן למקבל, כי היא תתן המציאות למקבל; ואין הכונה באמרנו יש מאין זולת זה, וזה שאם היה הכונה באמרנו יש מאין שהאין יהיה הנושא״ (אור ד׳, מאמר שלישי, כלל א׳, פרק ה׳).

ג. מופתו של שפינוזה על חדוש העולם — שאלמלי הוא נצחי בזמן בריאתו, מן ההכרח שהתמיד כבר בקיומו התמדה נצחית, וזה לא יתכן (שם) — מתאים למאמרו של אלבו, תלמידו של קרשקש: ״ולא זו בלבד אלא אף מציאות משה והמשיח יחוייב לו להכחיש: לפי שהאיש שלא ימצא אלא בהמצא קודם לו אישים בב״ת, אי אפשר שימצא לעולם; לפי שהבלתי־בעל־תכלית לא יכלה לעולם״ (עיקרים, א׳, י״ב).

ד. דברי שפינוזה, שבריאת העולם והנהגת העולם עולות לפעולה אחת (מחשבות מטפיסיות, ח״ב, פרק ו׳), הם גם דברי קרשקש: ״ואולם למה

שהתבאר במה שאין ספק היותו הפועל האמתי לכל הנמצאות בכוונה ורצון והוא המתמיד מציאותם בהשפעת טובו תמיד; ולזה מה שתקנו: מחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית" (אור ד׳, מאמר א׳, כלל ג׳, פרק ה׳ ובמקומות אחרים).

ה. דברי שפינוזה כנגד "פִלוסופי הדבור והדקדוק", הדנים על הדברים לפי שמותיהם ולא להפך (ח"א, פרק א׳), הם כדברי המורה כנגד המדברים.

III. רשמי השפעתם של חכמי ישראל ב"תורת־המדות".

א. דברי שפינוזה: "כשם שאין לאמר שהגוף מרכב שטחים והשטח מרכב קוים והקו מרכב נקודות, כך אין לאמר שהעצם הגשמי מרכב גופים או חלקים" (ח"א, משפט ט"ז)[79], מקבילים לדברי קרשקש (בבאור ההקדמה האומרת שמציאות בעל שעור אחד אין תכלית לו, הוא שקר), החולק על אריסטו ועל הרמב"ם ואומר: "העיון הא׳ בחקירת המופת שסדר בבאור המנעות מציאות גודל נבדל בב"ת, ונאמר שהמופת ההוא הוא הטעיי נערך על הדרוש[80] וזה שהמניח גודל בלתי ב"ת אמר במציאות שיעור ונבדל. ולזה ג"כ לא יתחייב שגדר הבב"ת יצדק על חלקיו כמו שלא יתחייב זה בקו הלמודי" (אור ד׳, מאמר ראשון, כלל ב׳, פרק א׳).

ב. דברי שפינוזה כנגד האומרים, שאלהים עשה הכל לשם תכלית ידועה או ברא הכל בשביל האדם (ח"א, משפט ל"ו, מלואים, ועוד), מקבִילים לדברי הרמב"ם והרלב"ג.

הרמב"ם: "הנה כבר התבאר לך שאריסטו יאמין ויבאר במופת שאֵלו הנמצאות כלם אינם נמצאות במקרה וכו׳. אמנם שיתחייב להיותם לא מעצמם שיהיו בכוונת מכוון ורצון רוצה, לא התבאר לי שאריסטו יאמין זה. וזה: כי הקבוץ בין המציאות על צד החיוב ובין החדוש על צד הכונה והרצון עד שיהיו שני הענינים אחד, קרוב אצלי לקבוץ בין שני ההפכים. כי ענין החיוב אשר יאמינהו אריסטו הוא שכָל דבר מאלו הנמצאות אשר אינם מלאכותיות א"א לו מבלתי סבה מחייבת לדבר ההוא אשר הותהו כפי מה שהוא עליו, ולסבה ההיא סבה שנית, ולסבה השנית שלישית, כן עד שיגיע

לסבה הראשונה ממנה התחייב הכל – להמָנַע ההשתלשלות אֶל לא־תכלית. אלא שהוא לא יאמין עם זה שחיוב מציאות העולם מהבורא, ר״ל מהסבה הראשונה, כהתחייב הצל מהגוף או התחייב החום מהאש או התחייב האור מהשמש וכו׳. ואפילו אצלו הוא שֵׂכל בעליונה שבמדרגות המציאות והשלמה שבהם, עד שאמר שהוא יתעלה רוצה במה שהתחייב ממנו, וכו׳. ולזה לא תאמר לזה כונה ואין בו ענין הכונה וכו׳, ואין ענין הכונה וענין ההתיחדות אלא לענין בלתי נמצא ואפשר מציאותו כמו שיכוון וייוחד ואפשר שלא ימצא כן״ (מו״נ, ח״ב, פרק כ׳). ובמקום אחר: ״הנה כבר התבאר לפי אלו ההקדמות שהתכלית אמנם תבוקש לכל מחודש שנעשה בכונת התחלת שכל וכו׳, אמנם הדבר שאינו מחודש לא תבוקש לו תכלית כמו שזכרנו. ואחר זאת ההצעה דע, שאין דרך לבקש תכלית לכלל המציאות״. ולהלן: ואפילו אם היה הכל מפני האדם ותכלית האדם לעבוד השם כמו שנאמת, השאלה קיימת והיא: מה התכלית בהיותו עובד והוא יתעלה לא יוסיף שלמות? וכו׳. ואם יאמר אומר, אין זה לשלמותו אבל לשלמותנו וכו׳, תתחייב השאלה בעצמה והיא: ומה תכלית מציאותנו בזה השלמות? וכו׳. הדעת האמתית אצלי לפי האמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות, הוא שלא נאמין בנמצאות כולם שהם מפני מציאות האדם״ (ח״ג, פרק י״ג).

אגב, ״הכל מפני האדם ותכלית האדם לעבוד השם״, – מאמר זה נשנה, מלה במלה, בטענותיו של שפינוזה, שם.

הרלב״ג: ״ולפי מה שאינו מפעולת פעל אין בו סבה תכליתית, היה שלא תנתן בדבר מהחכמות הלמודיות סבה תכליתית אם לא היה מה שבהם מצד הטבע או הבחירה, והמשל שלא יאָמר לאיזו תועלת היו זויות המשולש שוות לשתי נצבות וקוטר המרובע בלתי שוה לצלעו״ (מלחמות השם, מאמר ו׳, ח״א, פרק ו׳). גם שפינוזה משתמש במשלים מעין אלו.

ג. דברי שפינוזה בח״א, משפט ט״ז, הערה: ״הרי זה כאִלו אמרו שברשותו של אלהים לפעול שלא יתחיב מתוך טבעו של המשולש שווי שלש זוויותיו לשתי נצבות״, מקבילים לדברי המורה: ״שאנחנו לא נאמר על

אחד מבני אדם שהוא חלש להיותו בלתי מניע אלף ככר ולא ניחס לאל יתעלה לֶאות להיות בלתי יכול להגשים עצמו או לברוא כמותו או לברוא מרובע צלעו שוה לאלכסונו" (מו"נ, ח"א, פרק ע"ה). ובמקום אחר: „לנמנע טבע קיים קיום עומד, אינו מפעולות פועל, אי אפשר השתנותו כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו" (שם, ח"ג, פרק ט"ו). השוֵה קרשקש: „שהוא מבואר שמַה שלא תצוייר מציאותו אצל השכל לא יפול עליו שֵם היכלת ולזה העדר היכלת עליו איננו לֶאות כלל" (אור ד' מאמר שני, כלל ג', פרק א').

ד. שפינוזה אומר: „אלמלי נבראו בני האנשים בני־חורים, לא היו מְצַירים להם שום מושג של טוב ורע כל־זמן שהם בני־חורים" (ח"ד, משפט ס"ח); ובהערה לאותו משפט הוא אומר: כנראה רמוז זה בספור המקרא על אדם הראשון. דברים דומים לאלו נאמרו במורה: „הקשה לי איש חכם זה לו שנים קושיא גדולה וכו'. אמר המקשה: יראה מפשוטו של כתוב, כי הכונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים שאין שכל לו ולא מחשבה ולא יבדיל בין הטוב ובין הרע וכו' וזה הפלא שיהיה עונשו על מריו תת לו שלמות שלא היתה לו והוא השכל וכו'. ושמע עניני תשובתנו וכו': השכל אשר השפיע הבורא על האדם והוא שלמותו האחרון הוא אשר הגיע לאדם קודם מרותו וכו'; ובשכל יבדיל האדם בין האמת והשקר וזה היה נמצא בו על שלמותו ותמותו, אמנם המגונה והנָאֶה הוא במפורסמות לא במושכלות וכו'. וכאשר היה על שלמות עניניו ותמותם, והוא עם מחשבתו ומושכליו אשר נאמר בו בעבורם 'ותחסרהו מעט מאלהים', לא היה לו כח להשתמש במפורסמות בשום פנים ולא להשיגם, עד שאפילו הגלוי שבמפורסמות בגנות, והוא גלוי הערוה, לא היה זה מגונה אצלו ולא השיג גנותו. וכאשר מרה ונטה אל תאוותיו הדמיוניות והנאות חושיו הגשמיים, כמו שאמר: 'כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים', נענש בששולל ההשגה ההיא השכלית וכו'. ולזה נאמר: 'והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ולא אמר: יודעי שקר ואמת או משיגי שקר ואמת שאין בהכרחי טוב ורע כלל, אבל שקר ואמת" (מו"נ, ח"ב, פרק ב').

גם דעתו של שפינוזה על היחוסיות של טוב ורע מתאמת לדעתו של

המורה: „הרעות הן רעות בערך אל דבר אחר וכו׳. הרע הוא העדר הדבר ההוא או העדר ענין טוב מעניניו״, וכו׳.

ה. הרלב״ג שואל: הצורה תתן דומה לְמַה שבעצמה ולזה תתן הצורות, אך איך תתן הגשמות, מי יתן ואדע? וקרשקש משיב: „שכבר התבאר במה שקדם שאין שם דבר מחויב המציאות בבחינת עצמו כי אם השם יתברך וישתבח שמו לעד ושֶכּל מה שזולתו איך שהונח, ר״ל מחודש או קדום, הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו והוא נאצל ממנו. אם כן, אין שם לא חמר ולא צורה גשמית שלא יהא נאצל ממנו״ (אור ד׳, מאמר ג׳, כלל א׳, פרק ה׳). הרי יש כבר בהשקפה זו משום רעיון האחדות והיחידות של העצם הכולל־הכל, דוגמת הוראתו של שפינוזה.

ו. שפינוזה שונה: „הרצון והשכל דבר אחד הוא״, וקרשקש אומר (אור ד׳, מאמר ג׳, כלל א׳, פרק ה׳): „אין ענין לרצון זולת זה אלא היותו מצויר שהוא רוצה ומקנה דרך השכלה וציור מציאותם״ (של הנמצאים).

ז. מחשב ההכרחיות העולמית, הכוללת בתוכה גם את עולם הרצון, מחשב זה שהוא עִקר בשטת שפינוזה, בוקע ועולה כבר מתוך מחשבותיו של קרשקש: „כאשר יתחדש רצון האדם לפעול דבר מה, הנה הרצון אשר היה בכח ויצא אל הפועל, הנה מוציאו זולתו בהכרח והוא הדבר אשר הניע הכח המתעורר להתקבץ להסכים עם כח המדמה וכו׳. הנה א״כ כשנמצא הקבוץ ההוא אשר הוא סבת הרצון כבר היה הרצון מחויב והקבוץ ג״כ מחויב״ (אור ד׳, מאמר ב׳, כלל ה׳, פרק ב׳). ושוב (שם, פרק ג׳): „האומר בהעדר טבע האפשר (השולל ברירה), יאמר כי הרצון מניע יניעהו, מחייב חול הרצון בדבר ההוא, או בהפכו המניע ההוא יהיה סבת הרצון. ולזה יהיה המניע–הוא המחייב חול הרצון עם השאר–רצון, לא חיוב והכרח; כי הוא לעצמותו אפשר שירצה אחד מההפכים בשוה לולא מניע יחיביהו שירצה האחד והוא לא ירגיש בשום הכרח ואונס״[81]. (עַיֵן דברי שפינוזה בתורת־המדות, ח״ב, בהערה למשפט מ״ט, על „חמורו של בורידן״ ועוד).

ועל השאלה, אם כן איך יצדק הגמול, שכר ועונש, כשאין ברירה מוחלטת, עונה קרשקש: „לְמַה שהיושר האלהי פונה תמיד אל הטוב והשלמות

המצאת סבות מֻניעות אל פעולות הטוב, היה מחויב בחק היושר האלהי להמצאת המצוות והגמול והעונש להיותם המצאת סבות מניעות אל פעולות הטוב, והיו הסבות מניעות למה שהגמול והעונש נמשך מהם כהמשך הסבה מן המסובב". ולהלן: "ולזה, כאשר היה החפץ והערבות הזו בנפש היה פעל נפשיי אשר באמצעותו יהיו הדבקות והפירוד, ולזה היה ראוי שימשך ממנו הגמול והעונש כהמשך המסובב מן הסבה" (שם, פרק ה')

ודעותיו של שפינוזה על ההכרחיות שבטבע סמוכות לדעותיו של המורה (ח"א פרק ע"ג), בוכוחו כנגד המדברים.

ח. דברי שפינוזה על הנצחיות או האלֻמות הנקנית על־ידי הכרה מכוֻנת או הכרה־שבהסתכלות (חלק ה', משפט ל"ה) מקבילים לדברי קרשקש: "שהשכל מתעצם במה שישיגוהו מהמושכלות ויתחדש מהם שכל נקנה בלתי מעורב עם שכל ההיולני; ולהיות נבדל מהיולני עם היות שנתהוה ונתחדש, ישאר נצחי וכו'. ולזה תהיה ההצלחה הנצחית במושכלות הנקנות וכו'. והוא ג"כ מוסכם מהם שכָל אחד מהמשכילים ישמח ויתענג אחר המות במה שהשיג אותו" (אור ד', מאמר ב', כלל ו', פרק א').

ט. דברי שפינוזה על השמחה שהיא המעבר מידי שלמות פחותה לידי שלמות מרובה (גדרן של הַפָּעֲלות, ב') דומים הרבה לדברי קרשקש, האומר: "הַערבות אשר לנו בהשגה היא כשנוציא אותה מן הכח אל הפועל. ולזה כשנתחדש מידיעה מה שהיתה נעלמת ממנו, הנה נתפעל מהשמחה לַמַה שנעתקנו מהסכלות אל הידיעה פתאם". ועוד: "השמחה האמתית באמרו: ,ישמח ד' במעשיו' היא בהשפעת טובו להם, בהתמדת מציאותם על השלם שבפנים" (שם, מאמר א', כלל ג', פרק ה').

י. גם את יסודה הראשון של שִטת שפינוזה, אלהים בחינת התפשטות, מוצא יואל בדברי קרשקש: "להיותו הש"י הצורה לכלל המציאות כי הוא מחדשו ומיחדו ומגבילו השאילו לו השם הזה (מקום), באמרם תמיד: ברוך המקום, לא על דעתך אנו משביעים אותך אלא על דעתנו ועל דעת המקום, הוא מקומו של עולם. והיה הדמיון הזה נפלא, כי כאשר רחקי הפנוי נכנסים ברחקי הגשם ומלואו, כן כבודו ית' בכל חלקי העולם" (שם, מאמר א', כלל ב', פרק א').

ותמה אני, שלא הביא יואל גם את דברי סעדיה בפרושו לס' יצירה: „וכתבי הקדש קוראים האויר הדק כבוד שנאמר: מלא כל הארץ כבודו, וכו'. והאומה קוראה אותה שכינה"; „כי האויר שהוא דק ופשוט מתפשט בו רצון היוצר"; „נאמר: הוא מדע העולם בכל במיצוע האויר הנראה", וכו'. וכמו שהמדע אינו מתחלק בחלוק הגופות, כך אין היוצר מתחלק בחלוק העולם"'.

יא. הרעיון של אהבת־אלהים שכלית, שהוא הטבעת האחרונה בשלשלת מחשבותיו של שפינוזה על הטוב ועל השלמת האדם, הוא גם משמש חתימה לתורתו של קרשקש. אף היא נועצת את מושג הטוב והשלמת האדם במושגה של אהבה לאין־סוף, של דבקות בלתי־בעלת־תכלית באהוב בב"ת: „לפי שהוא ידוע שהשם יתברך מקור ומבוע מהשלמיות כלם והוא יתברך לשלמותו אשר הוא עצמותו אוהב הטוב" – גם שפינוזה מלמד באלהים זֶהות של שלמות ועצמות וגוזר את טובו ואהבתו של אלהים משלמותו – „שמַה שנראה מפעולותיו בהמצאת המציאות בכללה והתמדתה וחדושה תמיד, וזה אמנם ברצונו הפשוט היה בהכרח אהבת־הטוב משיג עצמו לשלמותו; ויתחייב מזה שכל אשר תהיה השלמות יותר גדולה, תהיה האהבה והערבות בחפץ יותר גדולה וכו'. וכאשר יהיה הטוב בב"ת בגודל, היה ראוי שתהיה האהבה בב"ת, וכו'. ולפי שהתבאר שכפי השלמות תהיה האהבה אל הטוב והערבות ההיא, מבואר שלפי מדרגת האהוב הטוב תהיה מדרגת השלמות. ולזה יתבאר שאהבת הש"י שהוא הטוב בב"ת מחויבת לשלמות הנפש היותר גדולה שתצוייר" (שם, מאמר שני, כלל ו' פרק א'). ובסיומו של אותו מאמר: „שהחיים הנצחיים והדבקות הנצחית מזיו שכינתו הוא הטוב שאי אפשר שיצוייר טוב כמוהו". עיֵן בתורת־המדות, חלק ה', משפטים ט"ז, ל"ב ל"ג, ובהערות שם.

ולהלן אומר קרשקש: „ואחר שהתבאר מענין זאת האהבה אומר, שהוא מחויב שלא תהיה לתכלית אחרת חוץ ממנה; וזה שאם היתה לתכלית אחרת היתה התכלית ההיא יותר אהובה וכו'. רוצה לומר, שאין ראוי שתהיה האהבה הזאת לתכלית עולם הבא, וזה שכָּל אשר תהיה לתכלית מה תהיה

בהכרח התכלית יותר אהובה ועבודת האהבה חלושה ממדרגתה המחוייבת לה"· התכלית האחרונה שני פנים לה: בבחינת המצווה התכלית האחרונה היא האהבה, ובבחינת המצָוה התכלית האחרונה היא הקנאת הטוב והדבקות הנצחית בזיו השכינה· "והם אמנם רמוזים ומפורשים במשנה, באמרם: יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעוה"ז מכל חיי העוה"ב· – אמנם התכלית האחרונה למצָוה הנה היתה חתימת המשנה בו, באמרם יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז" (שם)· אין מקום א"כ לשאלה על תכלית־חוץ: "היות הטבה והחנינה ענין עצמי לשלם ולטוב המוחלט· ולפי שהכל יכספו הטוב, מבואר שהפועל כשיפעל לתכלית טוב נפסקה השאלה והתכלית ההיא, כי להיותו טוב תכליתו בעצמו" (שם, מאמר שלישי, הקדמה)[82]·

ג

יש מוצאים בשִטת שפינוזה סמני השפעה של גבירול ואברהם אבן עזרא·

א· רעיון שני התארים, מחשבה והתפשטות, בהוראתו של גבירול על חכמה וחפץ·

גם הדעה שאין השפעת־גומלים בין הגוף והנפש מובעת בדברי גבירול: "והנפש נבדלת (distat) לגוף (ר"ל, מן הגוף) ולולא הרוח האמצעי לא היה דבר כל אחד מהם באחר"; "ובסלוק הדמות תסתלק הדבקות" (מקור חיים, ג׳, א)[83]·

ובנוגע לאחדות בבחינת נפש־עולם: "ואני חושב כי הנהגת הנפש הפרטית נמשכת אחר הנהגת העולם הכללי" (שם, מ"ד)·

ב· רעיון האחדות של המציאות ורעיון העצם האחד־ההכל—האחד הוא הכל וההכל הוא אחד בדברי ראב"ע: "והנה האחד אין לו תמונה והוא כדרך כלל לכל התמונות, כי מאתו יצאו"; "ובעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו, ובו הכל עומד"; "דע, כי כאשר ידע החלק את הכל ודבק בכל ויחדש בכל אותות

ומופתים״. ובספרו יסוד מורא: ״שהשם אחד, ואין היות להוה רק שידבק בו״. ובמקום אחר: ״מקור כל הויה מושכלת ומוחשת כל הכולל הכל״; ולהלן: ״השם יתעלה היא סבה כוללת ביחודה כל מיני הסבות ואמתת מציאות כל היש שאין אמתת מציאותו ואמתת קיומו אלא בו, ושאלו היו חוצה ממנו אמתת מציאות וקיום לשום דבר, היה הוא האלוה״. ועוד: ״שעם נקח שתי המחשבות הללו כמו שהן בתחלת הציור, היינו שלכל אחת מהן בשכל מציאות בפני עצמה, היינו שיהיה הבעל־תכלית עומד קיים והאין־סוף חוצה לו ושני לו, הנה אין לנו בזה באמת מחשבת האין־סוף כל עיקר, לפי שהוא רק אחד משנים וא״כ הוא חלקיי; ואין־סוף כזה שהוא אצל הסוף, הוא התמצץ לו וגבולו הוא בעצמו סוף ותכלית״.

וביתר דיוק: ״השם י״ת אינו דבר זולת עצמו והוא הוא עצמו ואין מקיף אותו מקום, וכו׳. ואם תאמר הוא העִלה הראשונה, כמו שקוראים אותו ג״כ, ולא נמלט בזה מהחטא כלל וכלל. ואם תאמר עלת העלות, זה ג״כ שם נסתר סתום וחתום. ואם תאמר ענין מה, זה הוא אצלי יותר קרוב שנקראהו ענין האציל אורים ושכלים, נאצלו מהם ג״כ אורים ושכלים אחרים, ומאותם השכלים כחות ומאותם הכחות כחות אחרים וכו׳. ועל זה הענין הנאמר תמצאם כולם נאצלים ונמצאים ממנו וכו׳; כי הדבור בזה הענין יקצר בכל לשון, אלא שלשון לעז ברחה מלתארו בנמצא ואמרה במקום זאת המלה אישי ואיפסע (ipse), וזאת המלה אצלם רוצה לומר: הוא, והנה זה טוב״.

אחדים מוצאים השפעת בחיי (חובות הלבבות, שער א׳, פרק ז׳) בדעותיו של שפינוזה על אחדות־אלהים וגם בהוראתו, שההסתכלות היא המדרגה היותר עליונה של הכרה (שם, שער ח׳, פרק ד׳): ״ויתחדשו לך כח עליוני נכרי לא ידעתו״, וגומר; גם השפעת פילון האלכסנדרוני במה ששפינוזה מכנה את השכל: בן־אלהים.

*

ביחוד מרובים הלומדים סמיכות־פרשיות בין תורת שפינוזה ובין תורת הקבלה, בין מושג הספירות והכלים ומושג התארים והאפנים, וכדומה. הם מביאים ראיה לסברתם מכמה וכמה מקומות[84].

א׳ רעיון העצם האחד׳ המאחד את כל־ההויה: ״עתיקא קדישא אתרשים ואסתים בחד והוא חד וכלא הוא חד׳ כך כל שאר בוצינין מתקדשין מתקשרין ומתהדרין בחד ואינון חד״; ״סתימא דכל סתימין׳ פריש ואתפריש מכלא ולא פריש׳ דהא כלא ביה מתדבק והוא מתדבק בכלא״. או: ״רישא וסופא לכל דרגין רשימו דאתרשם ביה דרגין כלהו ולא אקרי אלא אחד לאחזאה דאע״ג דאית ביה דיוקנין סגי׳ אין לאו איהו אלא אחד״. ועוד: ״עתיקא דעתיקין (= ספירה ראשונה) וזעיר אנפין (= ספירה אחרונה) כלא חד הוא׳ כלא הוא כלא היו׳ ואי תימא: מה בין האי להאי׳ וכו׳? מסטרא דילן קא שנין דא מן דא״.

ב׳ הרעיון של אהבת־אלהים שכלית: ״אהבה שריא לבתר יראה׳ מאן דפלח מגו אהבה׳ אתדבק באתר עלאה לעילא׳ ואתדבק בקדושא דעלמא דאתי״.

ג׳ רעיון שני התארים׳ מחשבה והתפשטות: ״ובשם חכם גדול ושמו חסדאי הנשיא (= חסדאי בן יצחק שפרוט) נמצא כתוב: סבת כל הסבות אין לו התחלה ואין לו מקום וגבול׳ וכשעלה ברצונו לחדש עולמות לא הושגו ולא נראו עד הגיע הרצון נאצלו מאורו הגדול עשר נקודות פנימיות כאומר המבהיק את השמש׳ ואור הנקודה אינה מתפרדת מן העצם והיא נקודה מחשבית׳ ומאורה הובהקה נקודה שנית רוחנית מדעית והיא ראשית דרכי הסבה הראשונה׳ ומאורה הובהקָה הנקודה השלישית היא אֵם הגשמות הפנימית״׳ וכו׳.

ובס׳ ריקאנטי: ״באמת בבורא ית׳ אין לו שום שנוי ולא יוצרך בו דבר ממשיגי הגשמות ח״ו וכל מה שמדדו בספר מרכבה לא אמרו בבורא ממש אלא בספירות״. והספירות׳ אומרים׳ הם התארים שבבחינת שפינוזה׳ והכלים הם האָפָנים.

ד׳ רעיון הזֶהות של טבע ואלהים (deus sive natura).

ר׳ יוסף קארו: אלהים בגימטריא הטבע.

ועַל אותה הדרך אפשר לסמוך רעיון זה גם לדברי דוד מוסקאטו בפי׳ לכוזרי א׳ ע״ו: והוא יתברך יקרא טבע וכו׳ להיותו טובע בחותמו כל מטבעות היצורים וכו׳׳ וזו היא דעת המאושרים (וע״י שו״ת חכם צבי׳ י״ח׳

בענין דוד ניטו: שהשם יתברך והטבע, והטבע והשי״ת הכל אחד. הוא מבדיל בין טבעים פרטיים וטבע כולל).

יוהַן גאורג וַכטֶר היה הראשון, כמדומני, שהלך ומנה כמה וכמה השואות בין השקפת־עולמו של שפינוזה ובין הקבלה, ביחוד בינו ובין "שער השמים" לאברהם אירירה[85].

ה. בנדון הוראתו של שפינוזה על אלהים בחינת סבת כל הדברים.

"אמנם להיותו פשוט ואחד יאציל וישתלשל ממנו בלי אמצעות עלול אחד לבדו ובו ובעבורו, כי הוא אחד על הכל יַמציא הכל ויהיה הסבה לכל הנמצאים, ובגללו כל אחד מהם יהיה אחד וכולם יהיו לאחדים אל האחד כאל ראשיתם ומדתם" (שעה״ש, מאמר א׳, פרק ט׳).

ו. בנדון דברי שפינוזה, שאין אלא עצם אחד.

"העלול העליון והפשוט הנאצל מהסבה הראשונה לא יתכן היותו כי אם אחד. כי אם היו שנים או יותר, לא ימנע שכל הנמצא באחד ימצא באחר או לא. ואם נעמיד הקודם לא יהיו שנים אמנם אחד, כי בהיות בעצמות האחד חברו ג״כ לא יתכן היות שנים כי אם אחד מורכב מהאחד ומחברו והוא כלול משניהם ובעצמותו יחברם ויאחדם" (שעה״ש, מאמר ב׳, פרק א׳). השוֵה דברי שפינוזה וראיותיו בתורת־המדות, ח״א משפטים ה׳, ו׳.

ז. בנדון דעתו של שפינוזה על העצם שאינו בחלוקה ושהוא כולל־הכל, האחד־ההכל.

"אך הוא האחד בלי תכלית, נבדל מכל הנמצאים וכו׳ בלתי מתחלק ונחלק, ובכל פעולותיו, שהם יתר הנמצאים זולתו, פנימי כולו בכולם ובכל אחד מהם וחלקיהם וחלקי חלקיהם באופן שהוא בתכלית השלמות סבת מציאותם, היותם ומעידתם, כחם ופעולתם" (שעה״ש מאמר א׳, פרק ה׳). ועוד: "אין סוף ב״ה כולל כל מה שהוא במציאות וכל אשר יתכן שימצא".

אפשר למצוא כאן גם את הרעיון של שפינוזה: מה־שבכח ומה־שבפועל דבר אחד הוא בבחינת העצם.

ח. בנדון התארים והאפנים ויחסם אל העצם.

"שאף שלא נודה שהנמצא יהיה סבה לזולתו, — הספירות בסגולת

מאצילם א״ס ב״ה, המשתמש בהם כאומן מן הכלים ובורא בהם ועמהם, המה בראו כל נברא נוצר ונעשה ע״י אמצעים וכו׳. וצריך שתבין שאלו הספירות, פרצופים ואורות, אינם בעצם נבראים, אמנם בחינות וניצוצות הא״ס היורדים במדרגות רבות מהמקור העליון, מבלי שממנו יפרידם ויבדילם, יתפשט וישתטח בהם אל בריאת והנהגת כל הנמצאים כולם אשר הוא וכולם הסבה הכללית המיוחדת והשלמה, אמנם מוגבל אל הספירה הזאת או זולתה ע״י הספירה או המדה הזאת או זולתה" (שעה״ש, מאמר ג׳, פרק ט׳). גם הדברים שנאמרו דרך אגב, "שלא נודה שהנמצא יהיה סבה לזולתו", מקבילים לדברי שפינוזה בראיותיו על יחידיותו של העצם.

ושוב: "ואמת הדבר כי בלי אמצעות לא המציא כי אם עלול אחד הנקרא אדם קדמון ובמיצועו האורות והספירות של עולם הא״ס" (שם, מאמר ה׳, פרק ח׳).

ויש להוסיף עוד כמה וכמה השוואות מעין אֵלו[86].

ד

אם נלך בדרך זו לפקח את כל הגל של יחוסים וצרופים ונדבוק אחרי כל ההקבלות וההשואות שאפשר למצוא בין דברי שפינוזה ובין דברי חכמים שקדמו לו, ודאי שלא נמצא בתורתו של זה הרבה מן החדוש. ומצד אחר אפשר להוכיח על דרך זו גם להפך, על שִטות אחדות, שהן מושפעות על־ידי שִטת שפינוזה, כגון רעיון ההרמוניה־שמבראשית של לֵבניץ ("ההסכם הקדום"), שיהויכין לַנגה ומֶנדֶלסון הכירו בו רעיון משֶל שפינוזה. אבל הבדיקות הללו, המנקרות גידי מחשבות על מנת לחשוף את נימיהם בתחומים המעורבים, במקום קשוריהם עם אחרים, אין כחן יפה לראותם במסכת אריגתם שבפנים, במקום צומתם החיונית, ואינן אלא פושטות עור ובשר ומערטלות חיי מחשבה. נוח להן לכלֵל, לזוֵג זווגים, לסמן סִמני־

שתוף, וקשה להן לתהות על דיוקה של הוראה ולעמוד על יחודה ואפיה, על סִמני־ההפרש.

שפינוזה לא היה ראשון דוגמת אפלטון בפִלוסופיה העתיקה או דוגמת קַנט בפִלוסופיה החדשה, וחוץ מאֵלו ודומיהם אין לך פִלוסופים עומדים כולם ברשות עצמם, בלי מסורת דורות, בלי יניקה מקרקע לא־בתולה דרך צנורות גלויים או סמויים מן העין, אם ביודעים ואם שלא ביודעים. ואלמלי אנו באים לפשפש במדרשיהם ולחפש אחרי ההשפעות שחלו בהם, היינו צריכים לחלץ מתוך בנין שִטותיהם לבנה אחרי לבנה, ותמֵהני אם היה נשאר בו אריח על גבי אריח. אף־על־פי־כן אין בכל אותם הפשפושים וחליצות אבנים כדי לערער את הבנין או לפררו. לא החֹמר הזר קובעו אלא אופן שמושו. ואם יש בשמוש זה משום יצירה, הרי היא מפקעת מבעליו חזקתם הראשונה וקונה אותו בשנוי, בעִבּור צורה. פעמים ושבח הוא לשִטת הסתכלות כשמרובים בה יסודות ישָנים — והם נבלעים בחדושה הגדול.

אם אתה דן רק על החמרים התוססים במחשבות, ודאי רשאי אתה לדרוש סמוכים בין שפינוזה ובין ראב״ע, רמב״ם, רלב״ג, קרשקש ועוד. ואם אתה דורש כבר סמוכים בין רעיון העצם האחד של שפינוזה ובין רעיון המקור האחד או העִלה האחת של ראב״ע, צא וסמוך את שניהם לרוח היהדות בכלל, לרעיון־היחוד שבה. אף־על־פי־כן אין אולי נגוד גדול לרוח היהדות כשִטתו של שפינוזה, הוא הנגוד שבין מונותֵאות ופַנתֵאות: לא רעיון האחד והיחוד עִקר הוא בשטה זו אלא רעיון האחדות והאחוד.

היהדות פותחת באחד, בבורא אחד, ומסימת בשנים, בשני עולמות: עולם הטבע המשֻעבד לחוקיו ועולם האדם שהוא בעל־בחירה. האדם הוא חטיבה בפני עצמה, בצדו של הטבע ותרום ממנו; מין מיוחד של מציאות כנגד מציאות טבע שמחוץ לטוב ורע. על כן אין תורת ישראל מטפלת בקוסמולוגיה, במעשי מרכבה, ואינה מספרת במעשי בראשית אלא כדי לִתנם ענין לאדם, בחיר היצורים. אין עִסוקה בטבע, לא בטבע העולם ואף לא בטבע האדם, אלא במתן חוקים נבדלים מחוקי טבע, מתן חוקים של ברירה לרצון חפשי במעשיו. בורא אחד לשתי רשויות, רשות הטבע הדומם

ורשות האדם המדבר, בעל נפש משכלת, שאלהים נתן עליו מהודו ויחסרהו מעט ממנו.

ואִלו שפינוזה בא לעקור שניות זו, בא לסתור את המחיצה שבין האדם והטבע. לא בלבד הבורא הוא אחד אלא גם הבריאה היא אחת. אין שתי רשויות של חוקים. האדם אינו בבחינת טרַנסצֶדֶנציה ביחס לטבע — זו הבחינה העברית — אלא בבחינת אִמַנֶנציה, הוא חלק בטבע, טבוע בחוקי השעבוד של הטבע. אין למוד את מעשי האדם אלא באותה מדה שמודדים בה קוים, שטחים, גופים; מדת הנדסה אחת, מדת הכרחיות אחת לכל היקום. אין דבר מחוץ לטבע ואין דבר בצדו של הטבע וקל־וחומר שאין דבר כנגד הטבע. אין לפרק את ההויה חוליות, הויות הויות, היא כולה מעור אחד ואינה בחלוקה, כולה דבוקה בעצמה ואין לה פתחים וחלונות לכניסה וליציאה, לרבוי ולמעוט. הויה כוללת־כל ואין יוצא מן הכלל. חוקה אחת לעגול ולמשולש — ולאדם.

אנו נמצאים למדים: אותו רעיון־היחוד המחבר תחלה את שִטת שפינוזה עם השקפת היהדות, עולה לידי רעיון־האחדות — אחדות בבחינה חדשה — שאינו אלא מפריד ביניהן.

כיוצא בכך הן ההקבלות שבין שפינוזה ובין המורה בנדון שלילת התכליות. לא הרי שלילתו של זה כהרי שלילתו של זה. ראשיתה מקרבתם וסופה מפריד ביניהם. המורה שולל את התכליות לא שלילה שבידיעה אלא שלילה שבהעדר־ידיעה; ולכאורה אינו שולל אותן כשהן לעצמן אלא את יכֹלת ההכרה בהן. לא נִתן לנו להכיר בתכלית האחרונה, תכלית התכליות, ואין לנו אלא להניח את דעתנו באותה תשובה עלובה הממיתה כל שאלה מיתה חטופה: כך רצה השם. ואִלו שפינוזה בז ל„מקלט של העדר־ידיעה" וכופר בתכליות לא מתוך הנחת גבולים להכרה אלא להפך, מתוך אמונה בהכרת חוקי ההויה האין־סופית, חוקי טבע אחד, מתוך כפירה במדור מיוחד של האדם. לפיכך אין הוא שולל את ידיעת התכליות אלא את מציאותן, ולא רק את התכלית האחרונה, העליונה, אלא את מחשבת התכלית בכללה, הורס את המחשבה המיחסת תעודה לעולם ועושה אותו שמוש ומדרס לאדם. הוא מקעקע את כל הבירה הגאה של כתר־הבריאה.

וכלום אפשר לאיזו דת שהיא, ועל אחת כמה וכמה לדת ישראל, בלי עִקר האמונה בתכלית, תכלית מעשי בראשית, ובלי עִקר האמונה בתעודה?

והוא הדין בהשואות שבין שפינוזה ובין קרשקש בנדון בחירה, השתלשלות הגשמות מאלהים, אהבת־אלהים, תאר ההתפשטות.

קרשקש טוען כמה טענות כנגד הנחת בחירה מֻחלטת ומוכיח שאין רצון בלי סבה, ולבסוף הוא בא ומניח לַדעות, אמונות בלשונו, יסוד של חרות באהבה וערבות הטוב, השופעת מתוך התקשרות באלהים: "שאין המלט אלא בשנשים הבחירה והרצון על ענין דבק ומחובר עם האמונות סמוך מצדן להן, והוא: הערבות והשמחה". שאין המלט — אין להשלים את האמונה העברית עם הכחשת בחירה; "שאם היה האדם מוכרח במעשיו היה הגמול והעונש עליהם עָוֶל בחקו יתברך". שפינוזה אף הוא מניח יסוד של חרות, אבל הוא מניחו לא בכחו של הטוב אלא בכחו של השכל, בהכרה מכוּוֶנת. מרובים חלקי השתוף שבין שפינוזה וקרשקש, אבל מרובים מהם חלקי הפרוד שביניהם.

השתלשלות הגשמיות מאלהים. "אין שם לא חומר ולא צורה גשמית שלא יהא נאצל ממנו". אבל קרשקש גם אומר: "ואיך שיהיה כבר נודה על מציאות גשמי נאצל מצורה, והצורה א"כ מאצילה ונותנה מה שאין דומה לה". ואִלו שִטתו[87] של שפינוזה אינו מאצילה את הגשמי מן הרוחני ושונה, בנגוד לדֶקַרט, שאין שום יחס של השפעה ביניהם, לא השפעה של אחד מהם ולא השפעת־גומלים.

אהבת־אלהים. אין משמעה בהוראתו של קרשקש אהבת־אלהים שכלית; והרי רק בהגדרתה השכלית, ולא בעצם מושגה של התדבקות באין־סוף, כל חדושו של שפינוזה ואחד מגופי תורתו. אף זו: אלהי קרשקש הוא מעְין הטוב, הממשיך לבני אדם הטבה וחנינה על־ידי האהבה שהם אוהבים אותו, ושפינוזה מרחיק את הטוב ואת ההטבה הן מתוך מושכל־אלהים והן מאהבת־אלהים השכלית.

תאר ההתפשטות. לא מצאתי אצל קרשקש אפילו זכר להשגת אלהים בחינת התפשטות. דבריו על רחקי הפנוי הנכנסים ברחקי הגשם אין ענינם לכאן, כשם שאין לפרש את המאמרים שהוא מביא מתוך התלמוד והמדרשים —

ברוך המקום, על דעת המקום, מקומו של עולם — במובן ההתפשטות. בפרט שנאמר גם: הקב״ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו — בנגוד גמור לפַנְתֶּאוּת של שפינוזה. והוא הדין בנוגע לדברי סעדיה בפרושו לס׳ יצירה. ואם נפשך לדעת את מקורו של מושג זה בשִׁטת שפינוזה ולהעיד על יסודותיה השאולים, אין לך להרחיק את עדותך. כבר דֶקַרט הורה תֹאַר של התפשטות. אבל דֶקַרט הורה עם זה שני עצמים, ההתפשטות היא תארו של העצם הגשמי, והמחשבה תארו של העצם הרוחני; ושפינוזה מיחס את שני התארים לעצם אחד, ודרך שנוי זה הפך את תורתו של דֶקַרט והעמיד תורה חדשה כנגדה.

ואשר לגבירול, ברי לי שאין למצוא שום צד־שוה בין חכמה וחפץ ובין מחשבה והתפשטות. אפילו אם נחליט שחפץ בהוראתו של גבירול הוא בחינת תֹאר לאלהים ולא בחינת צורה נבדלת — קשה להבחין בדיוק את מושגו מתוך קטעי „מקור חיים" והתרגום הרומי, והחוקרים מחולקים בנדון זה — אין על־כל־פנים ענינו גלוי שבהתפשטות. וחכמה — גם משמעה אינו ברור, שכן פעמים היא משתמעת במובן חפץ או מקורו של חפץ, בסמיכות חפץ לחכמה ולאחדות, פעמים במובן זווג החֹמר והצורה — אין ענינה גלוי בתאר של מחשבה. ולא עוד אלא שהשקפתו של גבירול על חֹמר וצורה, על החפץ בבחינת מתַוֵך ביניהם, הוראותיו ברוח אריסטו על מה־שבכח ומה־שבפועל, הוראותיו ברוח פלוטין על מדרגות העצמים ועל מספרם, דעתו על אי־אפשרות של הכרה בעצם הראשון ובחפץ; כל זה מפריד עולָמות בינו ובין שפינוזה[88].

ובדרך כלל יש לאמר שתורת האצילות — כבר הרגשנו בכך — ותורת הספירות והצמצום אינן מכוונות כל־עִקר לתורת שפינוזה, אף־על־פי והן נראות לפי המשקל הראשון קרובות זו לזו עד שגם שלמה מימון אמר (גבעת המורה, פרק ע״ד), שדעתו של שפינוזה „מסכמת לדברי המקובלים בענין הצמצום". אחד האומרים שהספירות הן כלים, בחינת כלי האומן או מִדות, ואחד האומרים שהספירות הן עצמות, בחינת בתי־יד או כנויי השם ביחס לפעולות מתחלפות[89], מודים עכ״פ שעִקר הוא במחשבת הקבלה שאלת בראשית, שאלת הבריאה והיצירה, שאלת התהוות יש מאין: תורת ההשתלשלות,

ההתעטפות וההעלאה, אצילות הצחצחות, תורת נקודה סתימא, מקור טהירו, נר וגחלת, בוצינא ונצוצות, תורת הקולות והגונים, תורת הדרגין, ספירות עליונות וספירות תחתונות, שכינה עלאה ושכינה תתאה, אמה עלאה ואמה תתאה, מוחין וקליפות, רושין ולבושין, תורת אדם קדמון, תורת הגלגולים והתקונים, — ובמשנתו של שפינוזה אין שום מקום לשאלות הללו על בריאה, יצירה, עשיה, הואיל ואין פועל ופעול, אין מלגו ומלבר, אין „אויר קדמון" ואין „רצון קדום" („כתר בגימטריא רצון קדום"), אין אותו ההבדל בין מה־שבכח ובין מה־שבפועל. הכל קיָם מן העולם ועד העולם ואין התפתחות שבזמן אלא התחיבות שבהשתכלות, אין בכלל בחינה זמנית אלא בחינה שכלית; כפי שיתפרש מתוך הרצאתי.

ועוד. האין־סוף שבקבלה הוא בחינת שלילה, שלילת התארים, הדמויות והדיוקנים. יותר מזה, הוא בחינת אָין: „והחכמה מאין תמצא", „עתיקא קדישא איקרי אין", ואָין הוא גם כנוי לכתר. ואִלו האין־סוף בתורת שפינוזה הוא כולו חיובי (עיֵן להלן).

ואם בכ"ז אתה בא לדרוש סמוכים, חזור לשרשן של מחשבות הקבלה עד תורת האצילות של פלוטין. (אירירה עצמו מעיר ע"ז).

אף זו. מה ראית לדרוש סמוכים בין הַקבלה ושפינוזה ולא בינה ובין דֶקַרט? הרי משנת התארים והאָפָנים נשנתה כבר על־ידי דֶקַרט, וכלום תאמר שדֶקַרט אף הוא מושפע מן הקבלה?

*

אני מקצר כאן ומסתפק בהשגות או בהערות בודדות, מפני שמתוך הפרק הבא, המֻקדש להרצאת שִטתו של שפינוזה, תתברר די־ברור תכונתה של זו בכל מקצועות משנתה ומתוך כך יתחור לנו מאליו עד היכן הגיעו ההשפעות שחלו בה. ועד שנתבררה, אין אנו רשאים אלא להפוך באותן השאלות ולהכשיר את תשובתן לאחר מכאן.

על סמך ההרצאה שלהלן, מעין הקדמת המאוחר, אני מסַכם ואומר:

שפינוזה לא היה ראשון. יש ידים להשערה שחכמי ישראל, ראב"ע, רמב"ם, רלב"ג, קרשקש, ואולי גם הספר "וכוח על האהבה" של יהודא אברבנאל בדבריו על תורת האִדֵאות ואהבת־אלהים, וספרי מקובלים אחדים, השפיעו על התפתחות דעותיו[90]; ביחוד הרמב"ם בהוראותיו על המדַמה והשכל, על האמונות הטפלות, על התכלית ועל שלילת התארים, ובפרט הוראתו על אחדות הבורא שאינה סתירה לרבוי התארים של רבוי פעולותיו — אף־על־פי ששפינוזה מעיז לאמר על דברי המורה שהם דברי פטפטנות[91]; קרשקש בהוראותיו על האֹנס שברצון, על הערבות בחינת מעֲבר מאי־ידיעה לידיעה, על ערכה המוסרי של השמחה, על היחס שבין אהבה ושלמות — אף־על־פי ששפינוזה מזכיר את קרשקש רק פעם אחת דרך־אגב; והמקובלים בהוראותיהם על נצח ואין־סוף, על כלים וספירות — אעפ"י ששפינוזה מלגלג על פטפוטיהם של המקובלים.[92]

אין להטיל ספק בכך שבספרו היוצא מגדר שטחו, לאמר ב"מחברת התאולוגית־המדינית", ואף בספריו הקטנים, מִשנוֹת קטועות שכבר מציצים מתוכן ראשי־פרקיה של שִטתו אלא שעדין תורתו מרופפת בידו, נִכרים רשמי השפָעה מרובה של חכמי ישראל: ביחוד השפעתו של אבן־עזרא ובן־גרשון בפרושי המקרא, בבקרת הכתובים ובחשבון הזמנים — אפשר השפיעו עליו גם טענותיו של חיוי הבלכי, שהראב"ע מקללו וסעדיה גאון משיב עליהן, והערותיו של גנאח בנדון מלים משובשות בתנ"ך, שראב"ע משיג עליהן; השפעתו של הרמב"ם בדבריו על מהות הנביאות ועל כח־הדמיון שבחזיונותיהם ומשאותיהם, על החוקים האנושיים והחוקים האלהיים, על השכל והרצון שבאלהים, על הסבות האמצעיות, על המשל והבדוי שבספורי־המקרא, על העדר הרכבה באלהים; השפעתו של קרשקש בדבריו על תארים עצמיים ותארים בבחינה שכלית, על ההשגחה, על בריאת־העולם והנהגת־העולם, וגם בהשגותיו על משוללי התארים. אין להטיל ספק כל־שהוא בהשפעות הללו ויש מקום לקבול על שפינוזה, האומר דברים לא בשם אומרם — לפעמים הוא מתרגם מלה במלה כגון: "שכר מצוה מצוה", והדוגמות השאולות מן המורה בהעלמת המקור — ועושה בשל אחרים כאדם העושה בתוך שלו.

אבל רובן הן השפעות ממין מיוחד· השפעות של מחשבות שעוררו בו מחשבות שונות מאלו או מתנגדות להן· אפילו ב״מחברתו״, שמרובים בה ביותר הרעיונות השאולים מאחרים, – עד שחשדוהו במשלח־יד – הוא מוסיף עליהם נֹפך משלו, מסגנן אותם ומתקינם לצרכו דרך שמוש שונה מזה של בעליהם. ואל יהא הדבר קל בעיניך· יש והטיה אחת, המכֻונת את המחשבה הזרה לרוח אחרת, מוליכה אותה לידי הסתכלות חדשה, העוקרת את הרעיון שממנו נבנתה· יש ותקון אחד, הפותח במחשבה פותח כל־שהוא, חותר חתירה במעמקיה ועולה ופוגע בשמי־שמיה, חודר ונוקב לכל שכבותיה, הולך ומסתעף לכמה וכמה תקונים ובני־תקונים עד שהוא מגיע להקף של שִטה·

* *

*

שפינוזה לא היה ראשון לא רק ביחס לחכמי־ישראל אלא, ובמדה יתרה, ביחס לחכמי אומות־העולם·

בהשקפות הפשיות על דת ואמונה קדמו לו סוצִינוס, בוֹדֵנוס, מונטין, תומַס מורוס, מילטון; ובהולנדיה אֶרַסמוס, הוגו גרוטיוס, המומר לַא פירֶר, ועוד· דעותיו של שפינוזה על המדינה הן מדעותיו של הובס, דבריו על הזכות הטבעית הם מדברי גרוטיוס, דבריו על השתלשלות המעמד האזרחי (status civilis) מן המעמד הטבעי (status naturalis) מִשֶל הובס, הוראותיו על סוגי ההכרה יש בהן מהוראותיו של בֶקן; ביחוד הוראתו על סוג־ההכרה שמתוך דברים פרטיים, ההכרה מתוך נסיון לא־בדוק (experientia vaga), מַקבלת לדרך־החפוש על־ידי הפִרוט הפשוט (inductio per enumerationem simplicem) של בֶקן· מאמרו שהתמדת העולם היא בריאה מתמדת, הריהו ממאמריה של האסכולה· מסקנת שטתו שאין מדה־טובה אלא מעשה על־פי הנהלת התבונה, מתאמת למסקנתו של סוקרטס: מדה־טובה זו דעת·

אף ההסתכלות באין־סוף אין לזקוף כולה על חשבונו[93]. כבר יצא ג׳ורדנו ברונו להלחם במחשבותיו של אריסטו על סופיותו של העולם והוא שכבש להכרת הטבע את דרך האין־סוף. הוא שהניח גם יסוד לפַּנתֵּאוּת ברעיונותיו על נפש־עולם אחת, השופעת את שפעה בכל הדברים והיא יסודם הפנימי והחיצוני כאחד, היא סבה פועלת להם וצורתם בבת־אחת: כל החיים אינם אלא אחד. כבר הכיר ברונו באחדות העצם; באי־הגבלת העולם—שאלמלי העולם מֻגבל, היה הכל באין („omne erit in nihilo“); בשלמות הטבע—שאלמא כך, אתה מיחס קנאה ליכֹלת האלהית, שלא רצתה לִתן לטבע כל שהיתה יכולה לתן לו. כבר הורה ברונו על זֶהות המושכל והמציאות: מה־שבכח הוא גם בפועל, כל האפשר הוא מצוי; הורה על ההסתכלות שהיא מדרגת ההכרה היותר עליונה, הורה על הקשר שבין הכרה ואהבה[94].

דרך צנורות תורתו של דֶקַרט (עין מכתב כ״א) בא לשפינוזה הרעיון של אהבת־אלהים (amor dei), המשתלשל ממשנתו של אבגוסטינוס על שבע המדרגות של עלית הנשמה אל אלהים.

יותר מכולם השפיע עליו דֶקַרט, שנכתר בשם: ״הגדול שבפִלוסופים״, ״עמוד־השחר של הפילוסופיה העולה״. הוא האַדְרִכָּל, כבטויו של יוהנס רֶגינֶס, של תורת שפינוזה. הוא רבו של שפינוזה, אף שהתלמיד חולק עליו וסותר את דבריו. שפינוזה עצמו מעיד ואומר: עלי להכיר טובה ל״פִלוסוף המפורסם״ — אפילו כשאינו קובע הלכה כמותו.

ביחוד בולטת השפעה זו ב״מחברת הקצרה״: בשני המופתים על מציאות אלהים (אפריורי ואפוסטריורי), בכמה מן הגדרים, ועוד.

אבל גם בכלל מרובה השפעתו של דֶקַרט על שפינוזה.

שני התארים, התפשטות ומחשבה, הם מיסודות משנתו של דֶקַרט, אלא שהלה מלמד השפעת־גומלים ביניהם ושפינוזה מיחדם כל אחד לעצמו. הצד השוה שבהם, שניהם רואים את הדברים הפרטיים בחינת אָפני התפשטות או מחשבה. וכבר הורה דֶקַרט, שאלהים הוא האחדות של שני התארים. גֶלינגס נסמך בדֶקַרט ובא מתוך אותה שניות לקשר קשרים בין גוף ורוח על־ידי סבות המסתובבות מאלהים דרך הזדמנות; זו שִטת־ההזדמנות או,

בלשון הפִלוסופים העברים, שטת־הגרמים. מַלבְּרַנש מקשר קשר אחר בין גוף ורוח: אלהים הוא אוצרם של המושכלים כולם; אנו מכירים הכרה ברורה בגופים, ומושכליהם הם מושכלי התפשטות. כל הגופים הם אָפני התפשטות; כל מושכליהם, מושכלי הגופים, הם אָפני מושכל של התפשטות, מעין התפשטות רוחנית. אלהים הוא עִלת כל המושכלים, והמושכל העליון הוא מושכל ההתפשטות. היחס שבין המושכלים כולם והמושכל העליון הוא כיחס שבין הפרט והכלל. „כל המושכלים הפרטיים הם שותפים במושכל הכללי של האין־סוף". כמדומני, אין לחטט הרבה כדי למצוא בהלך המחשבות הללו, שנשתרבבו מתוך שטתו של דֶקַרט, את גרעיני תורתו של שפינוזה.

דֶקַרט מונה ארבעה סוגים של הכרה: מושגים ברורים, המתגלים לנו בלי התבוננות יתרה; נסיון מוחשי; הכרה מתוך משא־ומתן עם הבריות; הכרה מתוך קריאת ספרים. ועל כולם, לחוץ ומסדרם, הכרה מתוך הסתכלות. הרי הסוג השני שבמנינו של שפינוזה — נסיון לא־בדוק — מכוּוָן לסוג השני שבמנינו של דֶקַרט, והסוג הראשון אצל שפינוזה — הכרה על־ידי הזדכרות מתוך שמועה או קריאה (תורת המדות־ח"ב, משפט מ"א, הערה ב') — מכוּוָן לסוג השלישי אצל דֶקַרט.

ועוד. דֶקַרט מגדיר את העצם ואומר: הוא דבר הנמצא באופן שאין מציאותו זקוקה לשום דבר זולתו. ושפינוזה מגדיר: העצם הוא מה שבתוך עצמו ומֻשג מתוך עצמו ואינו זקוק להבנות ממושג זולתו. במקום שנאמר שם: מציאות, נאמר כאן: מושג.

המושכל המכוּוָן שבמשנת שפינוזה מקביל למושכל הבהיר והברור שבמשנת דֶקַרט. כשם שדֶקַרט מסלק את הספק במציאות על־ידי מושכל בהיר וברור, כך שפינוזה מוצא ודאות של מציאות במושכל מכוּוָן: מה שהוא מושכל במכוּוָן, זה נמצא.

ושוב. הפיסיקה של שפינוזה, תורת הגופים ותנועותיהם, ההבחנות בגופים קשים ונוזלים, בתנועות של לחיצה ודחיפה, התמדת תנועה ומנוחה — רובה ככולה היא משֶל דֶקַרט. דבריו על הסגולות של המשולש והוכחתו על מציאותן בפועל מתוך מושכלו של זה, דבריו על הטעות, על החיוב והשלילה

שבה – משֶׁל דֶקַרט ומשֶׁל אחרים. המושגים והבטויים: תֹאר, אֹפֶן, בהיר וברור, הישות־לכשעצמה (esse formale), סבת־עצמו, יֶשנות (entitas), טבע טובע, טבע טבוע[95], ועוד – משֶׁל דֶקַרט ובעלי־האסכולה.

דומה, הוא זכה הרבה מן המוכן לא רק בתכנים אלא גם בצורות, בבטויים.

ובדרך כלל יש לצַיֵן את העובדה, שאין לשפינוזה טרמנולוגיה משֶׁלו. היא שאולה בעקרה מחכמי־האסכולה. אפילו המֶתודה, דרך־ההנדסה, אינה חדשה. כבר הלך בה פרוקלוס (בספרו Institutio theologica), אַלַנוּס דֶ אִינסוליס, תוֹמַס בְּרַדְבַרדִינוּס, וסמוּך לזמנו של שפינוזה ובזמנו – דֶקַרט ב״תשובותיו על ההשגות השניות״ וגֶלינגס בספרו משנת 1663 (Methodus inveniendi argumenta).

אף־על־פי־כן כבודו של שפינוזה במקומו מונח וחדוש מדרשו עומד בעינו. הַקבלות, התאמות, יחוסים, שתופים, אבל צא וּשַעֵר גם את ההפרשים, החלוקים, הפרודים שאינם מתאחים שוב. לדוגמה, מַלבְּרַנש, אומר: ״אלהים הוא הכל בכל״. דומה, יש כאן השואה בינו ובין שפינוזה. אבל מלברנש מורה: העולם הוא בתוך אלהים, ושפינוזה מורה: העולם הוא אלהים. וגדול ההבדל שבין שתי ההוראות הללו.

בנדון ההשואות שבין דֶקַרט ושפינוזה, – שפול לסופן ובחון את המחיצות שביניהם. לדוגמה, דֶקַרט מוכיח על מציאות אלהים מתוך שאין ליחס לאלהים ולשלמותו איזו כונה רעה להטעות את האדם ולטבוע בו מושג שִקרי; וכנגדו מוכיח שפינוזה על מציאות אלהים מתוך מושג העצם הכולל בתוכו חיוב של מציאות, ובא, להפך, ללמד מן מציאותו של אלהים על שלמותו של אלהים. כיוצא בזה ההשואה בנוגע לשני התארים. ודאי יש כאן השואה בכמה פנים. אבל מה גדול הנגוד בין הנחת שפינוזה, המחַיֵב את שני התארים לעצם אחד ומיחס את המושג של עצם גם לדברים סופיים, לגוף ונפש, ובין דֶקַרט המבחין עדין את שני התארים, במדה ידועה, בחינת שניות של עצמים. אף־על־פי שהוא אומר במקום אחד (עקרים א׳, נ״א), שלכאורה אין אלא עצם אחד. תהום מפריד ביניהם. חלוק דק ובין עולמות הוא חוצץ.

קוים לאלפים יוצאים ומתמשכים מתוך נקודה אחת· מוצא משותף להם, דבוקים הם בלדתם וקרובים זה לזה בראשית דרכם, וכל שהם הולכים ומתמשכים הם הולכים ומתרחקים זה מזה ואינם נפגשים שוב לעולם. וכך הוא גם טבע בריתן של מחשבות.

קצורו של דבר· ודאי מרובות ההשפעות שחלו בתלמודו של שפינוזה· ודאי מרובות נגיעותיו בשֶל אחרים· ודאי שדֶקַרט שמש בנין אב לדעותיו· אבל ההשפעות הללו עוררו בו דעות כנגד משפיעיו, הנגיעות היו לפגיעות, והבא מן הדין הפך את הדין, סתר בנין־אב· מגע והֶסֵט עמו, ויפה כחו של הסט· עם כשטפל ברעיונות זרים העתיקם ממקומם, סגנן אותם והחריזם על גבי מחרזת רעיונותיו הוא, משכם לרשותו ונתקם לשטתו· כלום נדיין עמו על עסוקו בגלמי־מחשבות מוכנים, מכֻון שהפיח בהם נשמה והעניק לנו הסתכלות־עולם מלאה? וכי נבוא עליו בטרוניה על ההרכבות של פלגי־הרהורים שאולים שנרכבו במשנתו? סוף־סוף גדלו אותם הגרעינים בשדה שלו ולא גדלו כלאים, התליעו באדמתו ובזִבולו וגדלו אחרת· פעמים והוא שאב מבארות זרים, אבל הוא דלה והעלה פנינים שהחופרים הראשונים לא הרגישו בהם· מה לנו ולחמָרים שחמרו ותססו ברוחו עד שעמדו על שמריהם? מה לנו ולגרמי ההשפעות שהשתתפו בהתפתחות רוחו? כל אותם הגרמים והמניעים, המגעים והשמושים, הסמוכות והסיועים, אינם פוגמים את שִטתו ואינם פוסלים את חדושה ואינם מבטלים אותה מתורת יצירה· ומה לנו אצל חקירות יוחסין? המחשבות הגדולות הן כולן מעין משפחה אחת, קרבות הן וצרות הן זו לזו· למה נבוא להציץ לפנים מן הקלעים, לבדוק אחרי סודות קשוריו של כל חוט שבשתי־וערב — לפנינו רקמת פלאים ועלינו לברך על המוגמר·

והמוגמר — כונתי לתורת־המדות, שיש לה שעור־קומה של שִטת־עולם, ולא לספריו האחרים של שפינוזה, שהם מפסיעותיו הראשונות והרכות ועל־כל־פנים מפסיעותיו הפזיזות ולא המדודות — קובע לו ברכה בפני עצמו· הוא שהשפיע בקסמי עמקיו, לאחר מאה שנה ויותר, על טובי המשוררים ופיטני המחשבה· אין דרכם של אלו לנתח, למסמס ולהפריד חלקי־הרכבה ולחשוף צרופי התרקמות שבשעת מלאכתה, והם נהנים מן השלם, מן הרקמה

השטוחה בגמר מלאכתה, מן ההויה החתומה, המצנעת בתוך תוכה את סוד התהוותה.

מדרשו של שפינוזה לא העמיד לכאורה אסכולה פלוסופית, אבל עמדו לה מעריצים נלהבים בתוך משוררים וחושבים פיטנים, ביחוד של תקופת הרומנטיקה. גֶתֶה – שלא מצא קורת־רוח בקַנט – מכנה את שפינוזה: הנוצרי שבנוצרים[96]. והוא אומר: אני מרגיש קרבת־רוח ביני ובין שפינוזה אף־על־פי שנשמתו עמוקה וטהורה מנשמתי אני; תורתו משרה עלי מנוחה ודממה והריני שלֵו שלות־אלהים או שלות־טבע, אבל איני מעיז לחשוב שעמדתי כראוי על דעתו של זה, שהיה תלמידו של דֶקַרט ועלה דרך התרבות המתמטית והרבנית עד המעלה העליונה של המחשבה, שעדין היא, כמדומני, גם עכשו מטרת כל העמל העיוני. יעקובי, מתנגדו של שפינוזה, אף הוא אמר: ברוך אתה לי, בנדיקטוס הגדול, הקדוש! גם שלַיֶערמַכֶר מכנה אותו: קדוש; והֶרדֶר מכנה אותו: האלהי. לֶסינג סבור שאין פִלוסופיה בעולם ראויה לשֵם זה אלא הפִלוסופיה של שפינוזה בלבד. דַלבֶרג כתב להֶרדֶר: שפינוזה או ישו–רק בשני אלה אנו מוצאים הכרת־אלהים טהורה. ליכטֶנבֶרג אמר: אם יתקים העולם עוד שנים לאין־מספר, תעָשה תורת שפינוזה לדת העולם. ונובַליס הכריז: שפינוזה הוא שכור־אלהים; תורתו רוויה אלהות. שֶלינג, החושב־הפיטן, משבח את שפינוזה ואומר: הוא הפִלוסוף הראשון שגלה אותם המושגים, המכשירים את כל הדורות הבאים לתפוס ולהאחז בשני הקצוות של הכרתנו. פ. שלֶגֶל כותב מתוך התלהבות: קשה לי לשער, כיצד אפשר להיות משורר ושלא להעריץ את שפינוזה, שלא לאהוב אותו ולהתמכר לו. הינה אומר בסגנונו של גֶתֶה: כשאנו קוראים את דברי שפינוזה, תוקף אותנו מעין רגש שאנו מרגישים בפני הטבע הגדול ושלותו החיה. גם בירון ושֶלֵי היו ממעריציו.

הרגישו הללו בטהרת מחשבתו, לא חקרו אחרי ההשפעות שחלו בה והתעדנו מזיו שכינתו. הם הרגישו בשירת האין־סוף, שנתגלגלה לתוך גדרים, מושכלות־ראשונים, משפטים ומופתים. הרגישו בשירת הטבע של הסתכלות־עולם חיונית, שנצטמקה בסמלים, סמלי דורו של שפינוזה:

אלהים, עצם, תארים, אָפָנים. על־כן לא הקפידו על הלבושים השאולים שאינם הולמים אותה, זרקו את הקליפה ואכלו את התוך וגמרו עליו את ההלל.

*

מתוך ההרצאה שלהלן יתפרש לנו, משום מה נצטמצמה השפעתו של שפינוזה בעולם השירה או המחשבה הפיוטית ולא נתפשטה כל־כך במקום חיותה, בעולם הפִלוסופיה[97].



שפינוזה בן ל"ט שנה

שִׁטתו של שפינוזה

סקירה כללית

Der Spinozismus ist eine Über-
sättigung mit Gottheit.
Novalis.

א

משולה שִׁטת שפינוזה לבירה גדולה מוקפת חומות רבות, אחת כנוסה מחברתה. רואה אתה לפניך טירה נאה ומתיגע למצא את הדרך אליה וכשטרחת ומצאת את המבוא ונכנסת לפנים מן החומה, הנך מכיר שעדין אתה מבחוץ. שוב חומה ושוב מבוא ושוב דרך – וכל שאתה הולך ומתקרב אל הבירה, היא הולכת ומתעלמת מן העין ואפילו המגדלים שנשקפו לך מרחוק נשתקעו בין החומות.

החומות – הגדרים, המושכלות־הראשונים, המשפטים; המבואות – המופתים, ההערות, הבאורים. מן הגדר אל המשפט ומן המשפט אל המופת ומן המופת אל משפט חדש וגדר חדש. שבילים וסמטאות עוברים מזה לזה, מערבים תחומים ומשתפים רשויות, ואתה אובד את דרכך בין השבילים.

דרך־ההנדסה – אבל שפינוזה נתן עלינו מחומריה ולא מקולותיה. הטיל עלינו גדרים, משפטים ומופתים בדוגמתה של זו, אבל לא היה בידו להסבירם כמותה הסבר של ציור ותמונה כדרכה של תורת־הנדסה, שההסתכלות עִקר בה והיא שעושה אותה נוחה לנו. חסומים משפטים זה בזה, חתולים מופתים זה בתוך זה, מתפתלים ומתגלגלים המשפטים עם מופתיהם ממקום למקום, מענין לענין, ומוסיפים תוך כדי הלוכם תוספת

של איזו גזרה־שוה או מסקנה, גְדֵלים לעינינו עם כל פסיעה ומשביחים עם כל עקירה והנחה שבח דיוק או הַדוק, מזדוגים רחוקים ומולידים יוצאים, יוצא א׳, ב׳, ג׳, ואף הם מתגלגלים עם אבותיהם ואבות־אבותיהם ומעמידים בנים ובני־בנים, משפטים־שאולים, יוצאים־ליוצאים, וכשנסתימה כל הפרשה כולה עם הבאורים הנטפלים לה לפניה דמות הקדמות, עם ציציות ההערות התלויות לה לצדיה ועם שפולי המלואים הנסרחים לאחוריה— הרי לפנינו מגִלה מגוללה, קפולה אלפי קפולים ועטופה עטיפות סוככות זו על זו, ואין להבחין בין פרקיה אלא אם־כן אתה גולל ופורש אותה יריעה יריעה ובודק אחרי כל תפירותיה ושלליה. לכאורה מחשבה אחת מתעגלת ונשנית כמה פעמים, מצדדת ומסתעפת בכמה פנים וחוזרת למקומה כשהיא טעונה על גבה חבילות חבילות של ראיות והקשים, אבל דוקא מפני השָנותה וחזוריה אי־אתה יכול לתפוס אותה בראשה וסופה שהם נעוצים זה בזה; אין לך נוח לתפיסה כפְשוטו של קו, ואין קשה לה כעגולו, כצורת העגול. ולא עוד אלא שנפוחה של המחשבה, ראיותיה והקשיה, כאִלו מאַיֵם עלינו.

זה ענשם של אֵלו המשתמשים בדרך ההנדסה שלא כהלכה, לאמר: מחוץ לגדרה. הכל מסודר יפה, הכל מקושר יפה, ואין חתוך אברים. הכל מדויק ומכוון, ובהירות אין. אני דן על בני־אדם, אומר שפינוזה, כאִלו היו קוים, שטחים, גופים — אבל כלום נִתן לו להציע את כלליהם על־ידי תמונות הנדסיות, מעין תמונות של קוי־מושגים, שטחי־הַפעָלות, גופי־מדות? אין מקום כאן, לתמונות משום שאין הדברים הללו חֹמר שבהסתכלות אלא חֹמר שבהשתכלות, וכשאין הסתכלות עמם, אין דרך ההנדסה אלא דרך סורחת ומיגעת.

וכלום הגיע שפינוזה לידי מסקנותיו על־ידי הקשי מופתים? אין המופתים מוכיחים אלא על מסקנות שקדמו להם והונחו הנחות להם מלמפרע, והרי הם מוציאים מה שהכניסו. הכל בנוי בחשבון מכוון, אבל המחשבה הגדולה נבלעת בחשבון של דקדוקי־דקדוקים, ולמה לנו סבל המופתים אם אינם סובלים אותה אלא היא הסובלת אותם?

לפיכך יש צֹרך — עם תרגום מדויק ובצדו — לשחרר את שִטת שפינוזה מכבלי סגנונה החצוני, להוציאה מתוך צבת המופתים החותכים את נשמתה, לפרק את החוליות ולהרצות דרך חרות[98].

יתר על כך. שִׁטתו לקויה בחסר גם במקצוע הגדרים וזקוקה להסברה. מהו גדרו של דבר (res)? אחדים מתרגמים דבר: יש. סדרם וקִשורם של המושכלים הוא כסדרם וקִשורם של הדברים — מה משמעו של קִשור הדברים? קִשור הגופים? והן דבר הוא "בטוי טרַנסצֶדֶנטַלִי" (ח"ב, משפט מ', הערה א'). ומשום מה לא אמר: כסדרם וקִשורם של הגופים?

פעמים אין הוא משגיח בהוראותיו ופורץ את הגדרים שהוא עצמו גדר. למשל: אפֶן הוא, לפי הגדרתו, מה שבזולתו ומֻשג מתוך זולתו. אף־על־פי־כן אינו חושש שפינוזה לגדרו זה ומדבר על אָפָנים אין־סופיים. כלום הם בזולתם ומֻשגים מתוך זולתם? אם כן, על שום־מה הם קרויים אין־סופים? כבר תפסו עליו בני־דורו בנִדון זה.

גם הנפש לא נגדרה גדר מלא (ח"ב, משפט י"א). ומה היחס שבין הנפש (mens) והרוח (animus)? בין הנפש והשכל? בין השכל והמושכלים?

יש אם־כן למלא את החסר עד כמה שאפשר ללמד עליו מתוך דברים שנאמרו בכלל או בסתם או מתוך עצם השִטה.

חוץ מזה אנו נתקלים בהרבה מאמרים סתומים, מחמת שהם רמזים דקים כלפי שטות אחרות וביחוד כלפי דֶקַרט, והם טעונים הערות בצדם.

אפשר אף יש צֹרך לתרגם את לשון האסכולה, לשון של סמלים — בראשם הסמל הגדול: אלהים — ללשון הפִלוסופיה של זמננו. אבל חוששני שמא תפסיד את טעמה ותקפח את משנתה. והריני שומר לפי־רוב על לשונו של שפינוזה עם כשאני משנה או מהפך את סדר דבריו כדי להבליט את הרעיונות המרכזיים, שהמדה ההנדסית, דרך־ההתרה, ממעטת את דמותם ומטשטשת אותם.

ועד שאני בא להרצות את הרצאתי אני מוכרח לתהות תחלה על עִקרים אחדים, שבֵרורם עשוי להכשיר לה את הקרקע[99].

ב

רוח האין־סוף שורה על משנתו של שפינוזה.

אולם האין־סוף הגדול ולא הקטן, יותר נכון לאמר: הגדול לאין־סוף ולא הקטן לאין־סוף. כאן אפיה של שִטתו וכאן נגודה לאפי שִטתו של דֶקַרט.

מחשבת הקטן לאין־סוף היא מחשבת הִתּוּך, ההפרדה. היא מפרקת את ההויה חוליות, מפרדתה פְרָדים, מפוררתה פרור במקום ובזמן: נקודות קטנות לאין־סוף, רגעִים קטנים לאין־סוף. היא שואלת על ראשית, על בריאת יש מאין, זאת אומרת היא שואלת על הישות שאלת־האָמוּת, שואלת על מַתְּנֶיהָ, שוללת אותם, סותרת אותם, עם כשהיא מפרכתם פֵרוּך אחרי פֵרוּך ומפשטת אותם הפשטה אחרי הפשטה עד לאין־סוף. היא שואלת לאחור ומחזרת לאחוריהם סדרי אבות ותולדות, עִלות ועלולים, מוצאת רק הופעות ומבקשת את העצם מעבר להן – והעצם מתמסמס דרך התחלקות והתפרטות אין־סופית במקום ובזמן.

כנגדה מחשבת האין־סוף הגדול היא מחשבת הקשור, ההרכבה. היא מאחדת את ההויה, בונה אותה, מחיבת אותה חיוב מלא בכל גלוייה ומַתניה, רואה רק עצם, עצם בכל, אף במקרה, באֹפן, בארעי, עצם בתוך ההופעות ולא מאחוריהן ולא מעבר להן – הכל נמצא מציאות לאין־סוף.

מחשבת הקטן לאין־סוף, מחשבת ההתחלקות וההתפרטות, היא מחשבת השאלה־השלילה לאין־סוף. ואִלו מחשבת הגדול לאין־סוף, מחשבת האחדות וההכללה, היא מחשבת התשובה־החיוב לאין־סוף.

על־כן אין שפינוזה מטפל בשאלות העתיקות על יש מאין, על בריאת העצם והשתלשלותו, על התהוות המציאות. שאלות הפרדה הן, שאלות בבחינת הקטן לאין־סוף. באין־סוף הגדול אין ראשית ואין אחרית, אין פרקים ואין פרדים, אין התהוות אלא היות. בריאה והתמדה דבר אחד הוא, אומר שפינוזה. באין־סוף הגדול הכל הוא ישות. הכל אלהים, גם החטא,

גם הרע, גם הכעור. אין מעֵבר, אין חוץ, אין אָין. באין־סוף הגדול אין שוטף, אין מתחדש והולך, הכל עומד בעינו, עומד עמידת־נצח; אין לכאורה זמן אלא מקום, קֶבע של התפשטות נתונה. הכל ממש, הכל מתָּן מוכן של ישות, אינו בהויה ואינו בהפסדה. דֶקַרט מנה שלשה נסים במעשי אלהים, שלש חידות בעולם: בריאת יש מאין, בחירה ובן־אלהים. ואִלו שפינוזה אינו רואה כאן חידות ואינו מבקש לפתרן. בריאת יש מאין — הכל יש מן העולם ועד העולם, ולכאורה לא החיוב הוא חידה אלא ההעדר; אבל ההעדר הוא רק הפשטה, אַבסטרַקציה שבמדַמה ולא שבמושכל אמִתי. בחירה — אף היא רק במדַמה, שאינו מכיר בסבות המכריעות את הרצון, ואין אלא הכרחיות עולמית. ובן־אלהים — זה השכל האין־סופי. על־כל־פנים לא נתחבט שפינוזה בשאלות על יש מאין.

על־כן חסר בשִטת שפינוזה מושג ההתפתחות. הזמן הוא מצע להסתכלות של הפרדה, הוא צורת ההתפרטות שבזה־אחר־זה. ואִלו המקום הוא מצע להסתכלות של הרכבה, הוא צורת הקשור שבזה־אצל־זה. ומשום כך תארי העצם הם מחשבה והתפשטות, מחשבה ומקום, ולא מחשבה וזמן.

על־כן חסרות בתורת שפינוזה כל אותן השאלות המנסרות בעולם הפִלוסופיה מימי זֶנון, חכמי הפרָדים, לֵבניץ, ניוטון ועד היום, כל אותן שאלות הנתוח הנתלות במחשבת הקטן לאין־סוף, אם בפרָד ואם בפִשיון (דיפֶרֶנציָל). בכך נבדלת שִטתו מרובי שִטותיה של הפלוסופיה, שכן רובן הן תורות של הפרדה, של אנליזה, וטבועות במחשבת הקטן לאין־סוף. ובכך עִקר ההבדל שבינה ובין שִטת דֶקַרט, שגלה את ההנדסה המנתחת[100].

לפיכך זרה לשפינוזה דרך הבקרת, בקרת־התבונה, השאלה על אמתותיה ודַדאותיה של זו, שהיא גם־כן כרוכה במחשבת ההפרדה, המכוונת כאן כלפי פנים ומנתחת לא את הנשואים בלבד אלא גם את הנושא, לא את הדברים בלבד אלא גם את המחשבה עצמה.

מתוך הבחנה זו יש לאמר שמחשבת שפינוזה, אף־על־פי שהיא מתעטפת עטיפות של גדרים, מושכלות־ראשונים ומופתים, וחתולה חִתולי הנדסה, היא בעִקרה נגוד למחשבת המתמטיקה, ביחוד המתמטיקה שמימי דֶקַרט וניוטון,

המיוסדת כולה על מעשה של הפרדה והוא שהמציא לה את האִנפיניטֶסימָל. מתוך הבחנה זו יש למנות את תורת שפינוזה על התורות הדתיות שאינן יודעות את מלאכת הנתוח ואינן נטרדות על־ידי מושג הקטן לאין־סוף, על התורות הדתיות ילידות המדבר הגדול, הפותרות את כל חידות־העולם בתשובות של אין־סוף הגדול. אבל הבחנה זו טעונה הערה בצדה. אף בתורות הדתיות ובאין־סוף הגדול שלהן יש במקצת משום מחשבת ההפרדה, הפרדה שבזמן: שאלות על הבריאה מאין, שאלות על התהוות הדברים, על התאצלות, על קדימת פועל לפעול. ואֵלו בתורת שפינוזה אין מחשבת ההפרדה גם בנדון זמן ולא רק בנדון מקום. ההויה היא אין־סוף של יֶשים לאין־סוף, מעולם ועד עולם, מציאותם היא מציאות של הכרח נצחי.

*

הקטן לאין־סוף הוא שלילה, שלילת הסופיות. אולם הגדול לאין־סוף איננו שלילה אלא חיוב. הסופי הוא השלילה, שלילת האין־סוף (תורת־המדות, ח"א, משפט ח', מופת); דוגמת אי־השלמות שאין בה כלום מן החיוב ואינה אלא העדר בלבד, כמו העורון (עיֵן במכתב כ"א). "כל הגבלה היא שלילה", אבל גם להפך: כל שלילה היא רק הגבלת היש. ומאחר שהיש ואין־הסוף דבר אחד הוא, אין אם־כן בעולם אלא חיוב ואין אלא שלמות (עיֵן במכתב הנ"ל); וכל התחלקות ביש היא רק בדִמוי ולא במושכל והיא רק הפשטה או שטחיות, שאינה מבטאה את היש שבממש ומעדרתו העדר מדומה (תורת־המדות, ח"א, הערה למשפט ט"ו). "זאת אני יודע, שאין שום יחס בין האין־סופי והסופי" (מכתב נ"ד). מעתה, אין אלא עצם, אין אלא חיוב, חיוב לאין־סוף.

מכאן התנגדותו של שפינוזה לכל שלילה ומכאן הקטגוריה של הֶגֶל: "שפינוזה קפח את זכותה של השלילה".

שפינוזה הוא הפִלוסוף של היש, של החיוב. הפִלוסוף של הגדול־לאין־סוף.

ג

הוראתו של שפינוזה על התארים, פתחה של שטתו בה. לא לחנם נתחבטו החכמים בשאלה, אם התארים האלו הם רק בבחינת המשיג, מעין אפני־הכרה, או שהם בבחינת מציאות־בפועל. הגל, ארדמן, שוגלר, אולריצי—מצד אחד; יעקובי, תומס, בהמר, הרברט, קונו פישר, טרנדלנבורג, שרשמידט, זיגורט — מצד שני. הללו תומכים את דעתם בגדר ד׳, ח״א, האומר: בשם תאר הריני מבחין את שהשכל תופס בעצם כמהותו של זה; וגם מסתיעים בדברי שפינוזה באחד ממכתביו (מכתב ט׳): הריני מבחין את התאר רק ביחס לשכל, המיחס לעצם טבע כזה. והללו תומכים את דעתם בגדרים אחרים: כל שמרובה ממשותו או ישותו של איזה דבר, תאריו מרובים (ח״א, משפט ט׳); הרי שהתארים הם בחינת ממש. גם מסתיעים בדברי שפינוזה על אלהים: אלהים או כל תאריו של אלהים נצחיים הם (שם, משפט י״א), ואלו הם רק בבחינת משיג לא יתכן שהם נצחיים.

מחלקת זו אין לה אחיזה כלל. כשאנו קולפים מעל שטת שפינוזה את קליפותיה ובוקעים לנו דרך, מבעד קרומי הגדרים והמשפטים, אל הגרעין שבה, אנו מוצאים שהתארים הם גם בבחינת משיג גם בבחינת מציאות בפועל ואין סתירה בין שתי הבחינות.

רצוני לפרש את השקפתי בדרך קצרה.

*

אלהים או (sive) הטבע, זאת אומרת: אלהים הוא הטבע. אין־סוף—מושג זה המיוחד ומזומן, לפי דברי דקרט, לאלהים בלבד, נתן בתורת שפינוזה גם לטבע; וכבר הורה ג׳ורדנו ברונו על אין־סוף של טבע. הבלתי־מגבל (indefinitum) קבל צורה חיובית של אין־סופיות (infinitum): הסופי הוא שלילה והאין־סוף הוא חיוב, השולל כל שלילות.

אלהים הוא כל, מלוא־העולם, מלוא־הטבע, אין דבר חוץ לו ואין דבר מחוץ לו. הוא סבת עצמו והוא סבת כל הדברים; סבה טבועה־מבפנים ולא יוצאת־חוץ. הוא תכלית הממשות ותכלית השלמות, המציאות היותר

נעלה. „אין שפינוזה מוכיח על מציאות אלהים, המציאות זה אלהים" (גֶתֶּה במכתב ליעקובי). נצחי הוא, שכן העדר מציאות הוא העדר שלמות. אין הוא בהשתנות ובהפָּעלות, אין בו רבוי ומעוט, שכן הוא השלם בתכלית השלמות וכולל בתוכו כל השלמויות.

לועג בֵּיל על שפינוזה ומתלוצץ: מִכֵּון שאלהים והעולם הוא דבר אחד, הרי אי אתה רשאי לאמר, „האשכנזים הרגו עשרת אלפים תורכים", אלא אם־כן אתה מתכון לאמר, „אלהים בדמות אשכנזים הרג את אלהים בדמות עשרת אלפים תורכים". אמנם הרבה מן האמת בהלצה זו. אלהים הוא הכל, הכל הוא אלהים. כל פעולה בו וכל פעולה שכנגדה בו; בו פגישת הנגודים ואחדותם.

אלהים הוא המִכלול של תארים לאין־סוף. אבל אנו תופסים בכח־תפיסתנו רק שנים מהם: מחשבה והתפשטות (עַיֵן במכתב נ"ו).

דומה, הגדרה זו היא סתירה בעצמה. תארים לאין־סוף, אין משמעם אלא תארים בבחינת מציאות ולא בבחינת משיג, הואיל ואין אנו משיגים אותם במספרם לאין־סוף. וכנגדם שני התארים, שהם מהם וממנינם, נקבעו בבחינת משיג. ואיך נפרנס את הסוגיה?

מושג המציאות יבוא ויעמידנו על טיבו של מושג התארים. וגם בהפך יחס־גומלים ביניהם.

שפינוזה אינו מגדיר את המציאות כשהיא בפני עצמה אלא בנגוד להתמדה (עַיֵן במשפט מ"ה, ח"ב). אינו מגדירה משום שהיא לו ההקדמה הראשונה אין ראשונה לה, הוַדאות הראשונה. לא כדֶקַרט הפותח את משנתו בהרהורי ספקות על המציאות מתוך שאלות על אפשרות של טעות בשכל, ולא כקַנט המסיֵם את משנתו בחתירה תחת הוַדאות מתוך הנחת אפשרות של דבר־כשלעצמו מעבר לגבולי השכל.

אותה הוַדאות של שפינוזה, וַדאות המציאות, מיוסדת בוַדאות של שכל, באמונה בשכל. אין הוא מהרהר אחרי אמתותיו של זה. אין טעות בשכל. „אין השכל הבריא עלול להטעות". אין טעות אלא בעולם הדִמויים והדמיונות; ואין בה כלום מן החיוב, היא רק שלילה, העדר־הכרה. אין השקרי אלא במושכלים מסורסים ומבולבלים, במושכלים שאינם מכוּוָנים,

ובמדה שיש בהם מן החיוב, יש בהם מן האמת. המושכל השקרי, במדה שהוא שקרי, אינו כולל בתוכו שום וַדאות (עַיֵן בהערות למשפטים י״ז, ל״ט, מ״ט, חלק שני; במשפט א׳ ומופתו, ח״ד; ובמופת למשפט י״ז, ח״א).

שפינוזה חס על עִקר זה שבתורתו וחוזר ושונה:

אם יבוא אדם ויאמר: יש לי מושכל בהיר וברור, לאמר מושכל אמתי, של איזה עצם אלא שמסופקני אם עצם זה נמצא, הרי זה כאִלו אמר: יש לי מושכל אמתי אלא שמסופקני אם לא שקרי הוא (הערה ב׳ למשפט ח׳). מושכל אמתי, זו מציאות אמתית. „גדרו האמתי של הדבר מבַטא את טבעו של הדבר הנגדר״. גדרו השכלי זו מהותו, זו ממשותו.

מה הוא אם־כן אמת של מציאות? אמת שבשכל, אמת של מושכל מכוָן. לא כלֶבניץ המפריש בין אמת־שבעובדה ואמת־שבנצח, ולא כקַנט המפריש בין דבר שבמחשבה ודבר שבמציאות — השקלים שבמחשבה אינם שקלים במציאות — וגם מעמיד מחיצה בין אמת־שבהופעה ואמת־שבמהות. שפינוזה אינו מכיר אלא עצם אחד ואמת אחת; האמת של מושכל מכוָן הוא אמת של מציאות; אמת שבאלהים בחינת מחשבה. ביתר דיוק ובלשונו: המושכל האמתי של איזה דבר, בו מציאותו של הדבר. שהרי מושכל אמתי צריך להתאים עם הדבר המֻשכל על ידו (מושכל־ראשון ו׳, ח״א); והמושכל האמתי כולל בתוכו את הוַדאות היותר נעלה (הערה למשפט מ״ג, ח״ב), ובפרוש נאמר: מושכל אמתי צריך להתאים עם הדבר המֻשכל על ידו, זאת אומרת, מה שכלול בשכל בחינת־נשוא — בלשון האסכולה בחינת־נשוא זו בחינת־משיג — צריך בהכרח להיות בטבע (עַיֵן במופת למשפט ל׳, ח״א).

ועוד. אמתם ומהותם־לכשעצמה של הדברים — בלשון האסכולה בחינת־לכשעצמו זו בחינת־נשוא, ובהפך, בחינת־נשוא זו בחינת־נושא שבלשוננו — היא כך כמו שהיא רק מפני שהיא נמצאת כך בחינת־נשוא בשכל אלהים (הערה למשפט י״ז, ח״א). וביתר דיוק: סדרם וקִשורם של המושכלים הוא כסדרם וקשורם של הדברים (משפט ז׳, ח״ב); וכל המתחַיֵב מתוך הטבע האין־סופי של אלהים בבחינת־לכשעצמו, מתחַיֵב באלהים מתוך מושכל אלהים באותו הסדר והקִשור. לפיכך כל המושכלים הם אמתיים במדה שהם מתיחסים על אלהים (משפט ל״ב, ח״ב). אלהים הוא אחדות המושכל והמציאות.

נמצאים אנו למדים: אמת שבבחינת משיג, כלומר בבחינת מושכל מכוון, היא גם אמת שבמציאות. ואם נֶאמר: בשם תֹאר הריני מבחין את שהשכל תופס בעצם כמהותו של זה — הרי מהותו בבחינת השכל היא גם מהותו בבחינת המציאות.

הרי לך המופת של משפט ד׳, ח״א: אין מחוץ לשכל אלא עצָמים והַפעָלותיהם, לאמר תאריהם והַפעָלותיהם. דברים אלו יש להביאם ראיה הן לסברת האומרים שהתארים הם בבחינת נשוא — שכן בפרוש נאמר: התארים וההַפעָלות, הינו האפנים, הם מחוץ לשכל — והן לסברת האומרים שהתארים הם בבחינת נשוא; שאלמלי הם לא נמצאים מציאות שבשכל, משום־מה מדיֵק שפינוזה ואומר: אין מחוץ לשכל, ואינו אומר פשוט: אין אלא, וכו׳. אמנם דיוק זה מיותר הוא ויש בו כדי לטעות. אבל היות והיות־מֻשג — הויה אחת היא. מה שאין בשכל אין מחוץ לשכל. „כל שנִתן להיות מֻשג כבלתי־נמצא, אין מהותו כוללת בתוכה את המציאות" (מ״ר ז׳, ח״א). להיות או להיות מֻשג — או זו, פרושה כפרושה של או ב„אלהים או הטבע". להיות מֻשג הוא להיות, להיות מצוי. ובסגנונו של הֶגֶל ובהטיתו המיוחדה: מה שהוא שכלי, הוא נמצא.

כאן הגענו לנקודת־הכֹבד של שִטת שפינוזה.

אלהים זה העצם. אלהים או העצם הוא בן תארים לאין־סוף. אין אלהים מלגו ואין התארים מלבר, אין הם נבדלים ונאצלים ממנו. אין הם תולדותיו, מדותיו או ספירותיו, אין הם מובהקים מאורו ולא יצאו מתוכו דרך בטישה והפָקה; אין אלהים איזה מקור שמתוכו הם הולכים ומתמשכים או נובעים ויונקים את חיותם ממנו, אף אינו תורת פרוש ומתפרש מכולם ולא־פרוש ומתדבק בכולם, כהשקפתה של הקבלה. אלהים או כל התארים (משפט י״ט, ח״א) — דוגמת אלהים או הטבע. כל התארים באחדותם קרויים: אלהים.

אין הוא הסתום והם גלוייו. גם אין לאמר: הוא בהם והם בו. אין אלהים וכל תאריו שני דברים, אף לא שני דברים שהם אחד או עולים לאחד. אלהים או כל תארי־אלהים, משמעה של השואה זו הוא משמעה של זֶהות. כל תארי אלהים, זה אלהים בכל בחינותיו. התארים הם בחינות מעתה: עצם, טבע, אלהים, כל תארי־אלהים — דבר אחד הוא. זֶהות כנגד

כל שניות של אלהים ועולם, של נושא ונשוא, יוצר ויצור, דוגמה ומדוגם, מקור וכלים. ואין מקום לשאלתו של מֶנדֶלסון: אם העצם במשנת שפינוזה הוא מקורה של המחשבה או המחשבה היא מקורו של העצם.

אבל, כאמור, אין אנו משיגים כל תארי־אלהים, אין אנו משיגים אלהים באין־סופיותו. אנו משיגים בו רק שני תארים: מחשבה והתפשטות. מעכשו יש למושג התֹאר הוראה מיוחדה ביחס למושג אלהים, הוראה של חלק בתוך בחינותיו לאין־סוף של העצם, האלהים או הטבע.

כל תֹאר שבאין־סוף התארים, הוא עצמו אין־סופי וצריך להיות מֻשג מתוך עצמו ולא על־ידי זולתו. מסתבר שאין פעולת־גומלים בין שני התארים. אלמלי השפיעו זה על זה, בהכרח שהיו תלויים זה בזה ומֻשגים זה על־ידי זה, לאמר מֻגבלים אחד על־ידי חברו, ולא היו אם־כן אין־סופיים.

כל תֹאר יש לו אָפָנִים, שאינם מֻשגים מתוך עצמם והם בזולתם ומֻשגים מתוכו. הגופים הם אָפני־התפשטות, המושכלים אָפני־מחשבה. האָפנים מהם אין־סופיים ומהם סופיים. האָפנים האין־סופיים שבתֹאר־ההתפשטות הם חוקי הגופים: התנועה והמנוחה (עיֵן במכתב ס״ד). האָפנים האין־סופיים שבתֹאר־המחשבה הם בחינת סדרם וקשורם של המושכלים: השכל האין־סופי. האָפנים הסופיים הם הדברים המיוחדים, הדברים המקריים; הגופים והמושכלים הפרטיים. האין־סופיים מתחיבים ישר מאחד התארים של אלהים; הסופיים מתחיבים ממנו על־ידי סבות מתַוכות, קשורי־סבות לאין־סוף.

אין דבר מחוץ לעצם, מחוץ לטבע, מחוץ לאלהים או מחוץ לתארי־אלהים. ואין דבר מחוץ לעצם והַפעָליותיו שהן אָפניו. כל האָפָנים ביחד עולים לטבע הטבוע. טבע טובע הוא מה שבתוך עצמו ומֻשג מתוך עצמו או התארים המבטאים מהות נצחית ואין־סופית; טבע טָבוע הוא מה שמתחַיב מתוך הכרח טבעו של אלהים או מתוך כל אחד מתאריו, זאת אומרת, כל האָפָנים של תארי־אלהים (משפט כ״ט, ח״א).

שני התארים, מחשבה והתפשטות, אינם שניות בעצם או באלהים. הם שתי בחינות של עצם אחד שהוא בן תארים לאין־סוף, בן בחינות לאין־סוף. באחד ממכתביו (מכתב ס״ו) אומר שפינוזה: כל דבר מתבטא בשכל

אלהים בבחינות לאין־סוף. ובתשובתו לשמעון פריס הוא ממשיל את שני תאריו של העצם האחד לשני שמותיו של יעקב אבינו. העצם החושב והעצם המתפשט הוא עצם אחד, שהוא מֻשג פעמים בבחינת תֹּאר זה פעמים בבחינת תֹּאר זה. גם אֹפֶן־ההתפשטות ומושכלו של אותו אֹפֶן הוא דבר אחד, המתבטא בשתי בחינות. העִגול הנמצא בטבע והמושכל של העגול הוא אותו הדבר, המתבאר על־ידי תארים שונים (הערה למשפט ז׳, ח״ב).

האדם אינו, בנגוד לְדֶקַרט, עצם מיוחד אלא דבר מן הדברים הנמנים על הטבע הטבוע. הוא אֹפֶן. אֹפֶן של תֹּאר־מחשבה ואֹפֶן של תֹּאר־התפשטות. יש להבדיל בין שכל אלהים, המחשבה שהיא תֹּאר אלהים, ובין שכל האדם שהוא אֹפֶן של מחשבה (משפט ל״א, ח״א, ומופתו). האדם הוא דבר חושב ודבר מתפשט. הוא מֻרכב אָפָנים מסוימים של תארי־אלהים: גוף ונפש (היוצא למשפט י׳, ח״ב).

וזו צורתה החיצונית של השקפת שפינוזה על סדרו של עולם.

עצם = טבע = אלהים = כל תארי־אלהים

טבע	טובע
בחינת מחשבה	בחינת התפשטות
טבע	טבוע
אפנים	אפנים
אין־סופיים: השכל האין־סופי	אין־סופיים: תנועה ומנוחה
סופיים: מושכלים	סופיים: גופים

הדברים הפרטיים

חלוקה זו היא חלוקה ב ב ח י נ ו ת ולא בדברים. יש להבחין את כל הדברים הן בבחינת מחשבה והן בבחינת התפשטות, הן בבחינת גופים והן בבחינת מושכלים. אבל—והריני מטעים את דברי הטעמה יתרה כדי לעקור טעות גדולה שנשתרבבו בה רוב מפרשי שפינוזה – אין לאמר: הגופים הם נפשיים או רוחניים, הנפשות או הרוחנים הם גופניים[101]. כאִלו היו שני דברים משותפים זה עם זה או כבושים זה בתוך זה. ולא כך הוא. טבע אחד לשניהם (עַיֵן במכתב ל"ב). שתי בחינות הן של דבר אחד. כל דבר נמצא בשתי בחינות של מציאות, התפשטות ומחשבה; הוא גוף בתֹאר זה ומושכל בתֹאר זה. כל גוף אינו אם־כן אלא דבר בבחינת גוף ונִתן להבחין גם בבחינת שכל או מושכל. והוא הדין בהפך; כל אֹפֶן של מחשבה נִתן להבָּחן גם בבחינת אֹפֶן של התפשטות. במלים אחרות: מושכלו של דבר והתפשטותו הם שני אָפני מציאותו.

זה משמעו של מושכל מכוּוָן. אין לפרשו בסמיכות למושג בלבד אלא גם בסמיכות למציאות. מושכל מכוּוָן של דבר, זו מציאותו של דבר בבחינת מחשבה. ואם לדיֵק אין לתרגם: המושכל המכוּוָן שיש לנו, אלא: שיש בנו, שבנו. הוא מעין הויה וישות ולא מעין קנין. אין הוא טבוע בנו מלֵדה, במובנו של דֶקַרט (ideae innatae), אבל הוא אֹפֶן־מציאות ומתיחס על הטבע הטבוע. כך מתפרשים לנו דברי שפינוזה: מושכלי כל הדברים הם באלהים. אלהים הוא המושג העליון של המציאות. ומכאן שהשכל, במובנו הרחב, הוא שכל־העולם, השכל האין־סופי, המושג העליון של המושכלים. בנדון זה אני מוצא קרבת־רעיון בין שפינוזה ו פַ ר מֶ נִ י דֶ ס, שלִמד על זֶהות הישות והמחשבה.

לדעתי, המונח אִ דֵ אָ ה, מונח אטום בעקרו ומשתמע לכמה פנים, הוא שסתם את משנתה של תורת־המדות. בעטיו נשתבשה כונתה של זו ונתרבו המחלקות בתוך הפרשנים והסבוראים. אלמלי כתב שפינוזה את ספרו עברית, היה כותב מ ו ש כ ל במקום אִדֵאָה והיו דבריו מחוורים יפה ומבליטים כראוי את ההפרש שבין האִדֵאָה של שפינוזה ובין זו של דֶקַרט. מ ו ש כ ל נתון ענין ל ש כ ל ו ל מ ש כ י ל, נתון ענין לפעולה של ה ש ת כ ל ו ת ואינו ציור על גבי טבלה, כבטויו של שפינוזה. אבל ברומית אין מונח מכוּוָן לאותה ההוראה; התֹאר הנגזר מן השם שכל (intellegibilis) אינו מסַמן את המציאות השכלית

כל־צרכה. והמתרגמים תרגמו אִדֵאָה — אִדֵאָה, כלומר לא תרגמו מונח זה והניחו מקום להתלבט ולהסתבך בשאלות הנוגעות באחד מגופי תורתו של שפינוזה. מה משמעה של אִדֵאָה? האִדֵאָה האַפלטונית או האַריסטוטֶלית או האַפלטונית־החדשה? ואולי היא האִדֵאָה בשמושם של חכמי המאה הי״ז, זאת אומרת: דְמוּי? כמדומני, הרגיש הֶגֶל בהוראתה המיוחדה, הוראת מושכל.

מושג האִדֵאה, המושכל, סתם את משנתו של שפינוזה — והוא המפתח לה ולכל דלתותיה המוגפות.

* * *

שפינוזה מדבר על מושכל־המושכל. פעמים (משפט מ״ג, ח״ב) פרושו יֶדע־עצמו, והוא הוַדאות היותר עליונה — דוגמת ה moi-même אצל דֶקַרט, אבל לא וַדאות בבחינת אני־חושב אלא וַדאות של הוֹדָעוּת המושכל — פעמים (משפט כ׳, ח״ב) פרושו ק ש ו ר ה מ ו ש כ ל י ם בהשתלשלותם מאלהים. שני פרושיו אינם אלא מבטאים שתי נטיות של מושג אחד.

יפה העיר וִינדֶלבַּנד: אני־חושב של דֶקַרט (sum cogitans) נהפך במדרשו של שפינוזה לאלהים חושב, לְמֻחְשָׁב (cogitatur). על דרך זו אמרתי: המחשבה היא מציאות, בחינה במציאות. ויש להוסיף: אין היא אישית. אלהים, מושג העליון של המציאות, כולל בתוכו כל המושכלים של הדברים ואת מושכלי־מושכליהם, זאת אומרת, את סדרם וקשורם בבחינת מחשבה; שהרי סדרם וקשורם של המושכלים הם כסדרם וקשורם של הדברים. ביתר באור: כל הדברים בבחינת מושכלים מתחַיבים מן שכל־אלהים בכל שלשלת חוליותיהם, בכל מושכלי־מושכליהם ובכל מושכליהם של מושכלי־המושכלים עד לאין־סוף. ושוב עלי להדגיש: אין הם משתלשלים ממנו השתלשלות של אצילות, של אֶמַנַציה, אלא הם מתחיבים מתוכו חיוב שכלי, הכרח של אִמַנֶנצִיָה, הכרעה שבפנים. שהרי סדרן וקשורן של הסבות והתולדות אינם בתורת ה ת פ ת ח ו ת ש ב ז מ ן, — מדת זמן היא נגוד לְמִדת־הנדסה — אלא בתורת התחיבות מ ו ש ג י ת, ה ג י ו נ י ת; הַתְּלות או תְלות שכלית, ולא זמנית. causa et effectus —

אין לתרגם: עִלה ועלול או סבה ו פ ע ו ל ה, אלא סבה (ולכאורה: יסוד או טעם, ratio) ותולדה. התרגומים האשכנזים Ursache und Wirkung הטעו את הרבים להסביר את שטת שפינוזה הסברות של השקפת־עולם כֹּחָנית, דינַמית, של כחות כנוסים וכחות יוצאים, של יכֹלת ופעולה. אלמלי הם מדיקים ומתרגמים Grund und Folge (שפינוזה אומר לפעמים: causa seu ratio*, לא היה מניח מקום לאותו גל של ספרים שנערמו על־גבי תורת שפינוזה לרעתה (כגון ספרי קוּנוֹ פישֶר ועוד). אין לה נגוד גדול כהשקפה הדינַמית. היא כולה טבועה בהסתכלות סְטַטִית־שִׂכלתָנית. ה י ו צ א אינו פועל־יוצא אלא מסקָנה: מתחיבות התולדות מן הסבות כשם שמתחיבים ההקשים מן המשפטים, התולדות מן הכללות, הבא־מן־הדין מן הדין; כדרך שמתחיב מתוך טבעו של המשולש שווי זויותיו לשתי נצבות. „מיכלתו הנעלה של אלהים או מטבעו האין־סופי נ ת מ ש ך בהכרח אין סוף באָפָנים לאין־סוף, כשם שמתוך טבעו של המשולש מתחיב להיות שלש זויותיו שוות לשתי נצבות" (הערה למשפט י"ז, ח"א). הרי זו התמשכות שכלית ולא התאצלות או התפתחות זמנית. התולדות הן, אם להשתמש בלשון עתיקה, רדיפות הגיוניות, תוצאות שכליות ולא הִסטוריות. קודם בטבע — העיר כבר יעקובי — אין משמעו קודם בזמן. תֹּאר־ההתפשטות קודם בטבע לאפניו, לגופים, אבל לא בזמן; הוא בבת־אחת עמם. תֹּאר־המחשבה קודם בטבעו למושכליו, אבל לא בזמן: הוא בבת־אחת עמם. „העצם קודם בטבע להִפָּעֲליותיו" — ק ד י מ ה ש ב ט ב ע, זאת אומרת ק ד י מ ה ש ב מ ו ש ג. „שכן בלעדיו אין הן יכולות לא להיות ולא להיות מֻשגות". על־כן מורה שפינוזה מעין זֶהות משולשת של יש, הכרח, מושכל ומעין זֶהות של הכרחיות, שלמות, נצחיות (מכתבים ל"ה, ל"ו). כל יש, ישנו בהכרח מעולם ועד עולם. אין הבדל בין מה־שבכח ובין מה־שבפועל. אין אם־כן גם הבדל בין אפשר ומָכרח: אם אינו מכרח אינו אף אפשרי; ואם אפשרי הוא, הכרחי הוא.

מכאן אתה סבור: המושכלים ומושכלי־מושכליהם, ר"ל סדוריהם וקשוריהם,

---

* גם דֶקַרט אומר כך ומשום זה תרגמו את שפינוזה דוגמת דֶקַרט, לאמר Ursache ולא Folge — ולא השגיחו כלל בדרך־ההנדסה המיוחדה לשפינוזה.

הם באלהים מעולם ועד עולם, בלי חסר ובלי יתר. או: אלהים חושב הכל בבת־אחת, חושב את עצמו, משכיל את עצמו, משכיל את כל־המציאות.

לדוגמה. הנפש מכרת את הגוף. הנפש היא מושכל, מושכלו של הגוף. יש באלהים, בחינת מציאות שבתאר־המחשבה, מושכל מֻשָׂל הנפש, לאמר מושכל מֻשָׂל מושכל זה. וכל הכרותינו הם קשורי מושכל במושכל, מושכלי־מושכלים, אפני־אפנים של מחשבה. שכן במדה שהנפש מכרת, הרי היא אֹפֶן־מחשבה, הנכרע על־ידי אֹפֶן אחר של מחשבה וזה גם־כן על־ידי אחר עד לאין־סוף. השוה את המשפטים י״ג, כ׳, כ״ט, ח״ב, וההערות למשפט כ״א, ח״ב, ולמשפט מ׳, ח״ה.

נחלקו חכמים על השאלה: אם יש לאלהי שפינוזה יֶדַע־עצמו. קַנט, פיכֶטה, שֶׁלינג, ריטֶר, טרֶנדֶלֶנבורג נוטים לחיוב, יעקובי — לשלילה. אולם צריך תחלה להגביל כראוי את כונתה של השאלה. אם היא מתכונת לאישיות של אלהים, ודאי שצדק יעקובי. ואם שלילתה מתכַּונת לשלול באלהים את הממשות ולהשיגו דרך הפשטה, ודאי צדק גֶתֶה שאמר: זו טעותם הגסה של מתנגדי שפינוזה שהשיגו את אלהיו, את יש־הישים, בחינת מושג מֻפשט.

לפי הרצאתי פרושו של יֶדַע־עצמו באלהים—המונח של יֶדַע־עצמו נמצא אצל שפינוזה בסמיכות ענין אחר (במופת למשפט ל׳, ח״ג: Conscientia sui), ואִלו בנדון שלנו הוא נלמד מן הסתום במשפט כ׳, ח״ב — אינו אלא מ ו ש כ ל ה מ ו ש כ ל י ם ש ב א ל ה י ם, סדרם וקשורם בתֹאר המחשבה של אלהים, במציאות שבבחינת מחשבה.

אמרתי: המחשבה בחינת מציאות אינה אישית, אינה נושאית. אבל המושכל הוא גם נושאי במדה שהוא מתיחס על השכל האנושי. אף־על־פי שהמושכל המכוּוָן יצא מגדר הנושא החושי, גדרם של דמיונות, דִמויים, הַפעָלות, מושכלים שאינם מכוּוָנים, והוא קשור באפני־מחשבה אין־סופיים, עדַיִן עומד הוא במחיצתם של הדברים הפרטיים, של האָפָנים הסופיים, ועדַיִן הוא במדרגת נושא שכלי, נושא נשואי. וגם בבחינה זו יש מושכל של מושכל, מושכל של מושכל באדם. כשאדם יודע איזו ידיעה והוא יודע את ידיעתו, יודע שהוא יודע, הרי הוא משכיל את מושכלו. ומי שיש לו מושכל אמתי, הלה יודע שיש לו מושכל אמתי (משפט מ״ג, ח״ב), זאת

אומרת מי שיש לו מושכל מכוון, יש לו גם הכרה מכוונת במושכלו המכוון: יש לו מושכל של מושכלו. זה יֶדע־עצמו בפרושו השני.

עכשו מתבררת לנו תורת־ההכרה של שפינוזה. מחשבה והתפשטות הם שני תארים במעלה שוה. מושכלים וגופים הם אָפָנים גם־כן במעלה שוה. אולם המחשבה מכרת את ההתפשטות, כלום מכרת ההתפשטות את המחשבה? המושכלים מכירים את הגופים, כלום מכירים הגופים את המושכלים? הרי מעלה יתרה למחשבה, למושכל. הגוף והנפש הם אישי אחד בשתי בחינות, בחינת התפשטות ובחינת מחשבה. אולם מושכל הגוף הוא כמושכל הנפש מבחינה אחת, בחינת מחשבה. השכל כולל בתוכו כל תארי־אלהים (משפט ל׳, ח״א), גם תֹאר־המחשבה וגם תֹאר־ההתפשטות — הרי עדיף כחה של בחינה זו משֶל חברתה. האין עדיפות זו מערערת את כל הבנין וסותרת את תכניתו, תכנית ההקבלות שבין התארים?

אין השאלות הללו מתישבות אלא בדחק, מתישבות מתוך הוראותַי האמורות בנִדון המציאות והמושכל. טבעה של מחשבה בכך שהיא חושבת הכל, כשם שטבעה של התפשטות בכך שהיא מתפשטת בכל. ״אין לאמר על התפשטות — כותב שפינוזה במכתבו להודֶה — שאין היא בשלמות אלא אם־כן בבחינת התמדה, מצב ושעור: מחמת שאינה מתמדת שוב, מחמת שאינה עומדת במצבה, מחמת שאינה יותר גדולה. אבל אין לאמר עליה שאינה בשלמות מחמת שאינה חושבת, הואיל ואין טבעה בכך״. השכל משכיל את ההויה גם בבחינת התפשטות גם בבחינת מחשבה שהוא מאָפְנֶיה, משכיל גופים ומשכיל מושכלים, כלומר משכיל את עצמו. הוא מכיר גופים בחינת מושכלים ומכיר את המושכלים, כלומר יודע את עצמו; זה יֶדע־עצמי שכלי, דוגמת הבטוי של אהבת־אלהים שכלית.

וראוי להעיר: אין השכל משכיל גופים מתוך איזה יחס־גומלים בין מחשבה והתפשטות, אלא אפֶן־מציאותו בכך; זה מונח בטבעו, זו מהותו, שהוא משכיל את הגופים. יותר נכון לאמר: אפֶן־מציאותו בכך שהגופים משתַכלים בו[102]. משתַכל בו הגוף ומושכלו של הגוף, העִגול ומושכלו של העִגול. במלים אחרות: משתכל בו אפֶן־התפשטות — העִגול — בחינת מושכל,

משתכל בו אֹפֶן־מחשבה – מושכל העגול – בהינת מושכל־המושכל, כלומר הוא משתכל בו עצמו.

במכתב לאולדֶנבורג (מכתב ל״ב) אומר שפינוזה: יש בטבע אפשרות אין־סופית של מחשבה, הכוללת בתוכה את כל הטבע בבחינת נשוא, ומחשבותיה מתחיבות מתוכה באותו האופן כשם שמתחיב מתוכה הטבע בבחינת דבר המֻשכל על ידה.

וכך אנו משיגים את העולם בשתי בחינותיו, משיגים את העצם־הטבע־האלהים בשני תאריו.

ד

כאן הגענו עד לסוף תחומה של תורת־ההכרה בשִׁטת שפינוזה. ואלמלי הציץ מעבר לתחום זה, אפשר היה מהרהר אחרי הוַדאות המֻחלטת שבהשתכלות והיה נפגע – בבקרת־התבונה מיסודו של קנט.

הן כל אותו הבנין ותכניתו הוא בנין השכל ותכניתו. מי הוא המכיר את שני התארים באלהים? ומי הוא שאינו עשוי להכיר את כל התארים של אלהים, את אין־סוף התארים? השכל. בו כחו ובו הגבלת כחו. מהיכן לנו הידיעה בתֹאר־ההתפשטות? המחשבה מספרת לנו על רעותה ההתפשטות והיא שמגלה לנו ואומרת: אין אנו אלא שתי בחינות של עצם אחד. השכל משכיל את עצמו, המושכלים, ואת לא־עצמו, הגופים, משכיל את הישות בשתי בחינותיה. הוא המבחין ומבדיל בין שתיהן, בין מושכלים וגופים, הוא הגוזר אָפָנים מן התארים, הוא המפריש בין אָפָנים סופיים ואין־סופיים והוא המאחדם, אותם ואת תאריהם, אחדות של עצם אחד.

בשם תֹאר, מגדיר שפינוזה (ח״א, גדר ד׳), הריני מבחין את שהשכל תופס בעצם כיסוד מהותו של זה. אם־כן גם תֹאר־ההתפשטות היא הבחנה שכלית.

הרי שבחינת המחשבה היא הרָשות העליונה ומפיה אנו חיים. ממנה לנו כל ההוראות על המציאות כולה, אף על המציאות בבחינה השניה. ומעכשו

נִתן לשאול על הרָשות העליונה עצמה, על וַדאותה המָחלטת. שמא אין אמתותיה של זו בנדון המציאות אלא אמתות שבשכל, ביחס לשכל ומשכיל? אמרנו: המחשבה היא עצמה בחינת מציאות. האם מספקת אותה תשובה כדי להניח את דעתנו? גם השאלות על הוַדאות והספקות הכרוכים אחרי אמתות השכל, אף בהן מישותה של מחשבה ועכ״פ אינן מחוץ למציאות.

הנחת אין־סוף של תארים מגלה לנו את צד־החולשה שבתורת שפינוזה. אין לה שום יסוד בשִטתו. אנו מכירים רק שנים מן התארים, ושאר התארים מה דינם? אין להם שום תפקיד במשנתו. ומה ראה להניח הנחה יתרה זו, התלויה בשערה ואינה משמשת לו ולבנינו אף שמוש כל־שהוא? הוא לא עשה כך אלא מתוך אֹנס, שאלמלי הגביל את מספר התארים היתה הגבלה זו מחיֶבת איזו הגבלה גם בעצם. אנסו זה, המצריך יתור של הנחה סורחת שאינה צריכה לגופה של תורתו, מוכיח כבר על חֶסר ולקוי בעִקריה של הסתכלות־עולם זו. אף כאן אחד מתחומיה.

ואלמלי הציץ שפינוזה מעבר להנחותיו הראשונות, אפשר היה שואל את השאלה האחרונה על ההכרה עצמה. משום־מה אין אנו מכירים בעצם אלא שנים מתאריו? ומה טעם שאנו מכירים בתוך אין־סוף התארים דוקא מחשבה והתפשטות? הגבלה זו מעידה על גבולי השכל, שאין בו דַיות של מציאות כדי לתפוס את המציאות כולה. שפינוזה עצמו נָקב נֶקב בדלת הפנימית של המחשבה, פתח בה פשפש אל מעבר־לה ולא חש. לא חש לא בבקיעי השכל ולא בסֶדק שבשִטתו.

הוא לא הציץ ולא נפגע. לא מתוך שנתירא לדרוש במופלא אלא מתוך שהאמין באמתיות השכל ובהכרחיות מושכליו. האמת היא מדת־עצמה (הערה למשפט מ״ג, ח״ב). המושכל המכוּון אינו עדות על אמת, אלא בו גופו האמת: הכרח מציאות בו. „על השאלה, אם יש לי מושכל מכוּון של אלהים כמו משֶל העִגול, הריני משיב: הן״, מושכל מכוּון, ודי — ושוב אין לפקפק. הפרובלֶמה של דֶקַרט היא הוַדאות: כיצד הוַדאות אפשר? הפרובלֶמה של שפינוזה היא לכאורה הספק: כיצד הספק אפשר? ואמנם אין מקום במשנתו למציאותו של הספק. מציאות זו עומדת כשטן על דרכו, היא כולה תמיה וכאִלו מטפחת על פני המציאות שבבחינת מחשבה. הכל באלהים, האם גם

הספק בו? לפיכך טרח שפינוזה למצוא יסוד לשקרי ולספק ואמר: השקרי אין לו חיוב כלל במציאות ואינו אלא העדר האמת; הספק אין לו חיוב כלל במחשבה ואינו אלא מבוכה בנפש, המתרוצצת בין שתי הַפְּעֻלות צרות זו לזו (עַיֵּן בהערות למשפט מ״ט, ח״ב, ולמשפט י״ז, ח״ג).

הוא האמין בשכל: אין לך דבר ולא יהא לו תפיסה במושכל מכוּוָן. ואם אין לו תפיסה בו, אינו בחינת מציאות; שהרי המחשבה הוא תֹאר המציאות של העצם. על כן ראה לודויק מאיר חובה לעצמו להעיר בהקדמתו ל״עִקרי הפִלוסופיה של דֶקַרט״ הערה זו: כל מקום שנאמר בספר ״זה או זה הוא למעלה מן השכל״, אינו אלא מדברי דֶקַרט; ואִלו שפינוזה עצמו סבור, שכל אותם הדברים וגם למעלה מהם יש להם תפיסה במושגים בהירים ומפורשים.

למדת: תורת שפינוזה היא תורה של שִׂכלתָנות[105]. אבל אין שכלתנות זו באה מתוך אמונה בשכל הקטן, בחוקי הגיון, אלא מתוך אמונה בשכל אלהים, בשכליות המציאות. לא במובנו של הֶגֶל, במשמעות של כל־הגיוניות, המַפרשת בין הויה והתהוות, בין ישות, מהות ומושג, בין רוח נושא, רוח נשוא ורוח מֻחלט, ומבחנת במציאות מדרגות של התפתחות הגיונית, התפתחות דרך גלגולים מן אין אל יש ומן יש אל אין, השתלשלות מושכלים בחוזר־חלילה של הנחה, הנחה־שכנגדה והרכבתן, שאינה אלא התחלה חדשה להתפלגות חדשה. כאמור, תורת שפינוזה חסרה לגמרי את מושג ההתפתחות; חסרה את מושג הזמן. לא הזמן אלא המקום, ההתפשטות, הוא תֹאר־אלהים. הזמן הוא רק אֹפֶן־דִמוי (מכתב י״ב). אפילו האַלמות אינה בבחינת זמן, אינה השארת־נפש בבחינת התמדה זמנית; אין משמעה אלא התדבקות בנצח מתוך אהבת־אלהים שכלית. בהסתכלות־עולמו של שפינוזה הכל עומד עמידת־נצח, עומד בעינו, זה אצל זה ולא זה אחר זה. מדתה מדת־הנדסה ואין מושג זמן בעולם ההנדסה. אין ראשית ואין אחרית, אין התהוות, אין התילדות; אין תולֶדת, אין הִסטוריה. כל המציאות היא מציאות שבאין־סוף; הסופי הוא רק גִלוי, לְקויו של אין־סוף. כל מעשה המתחיל מתחיל בתָוֶךְ, בתוך אין־סוף, ואינו מתחיל אלא יוצא ומתחיֵב. כל חדוש שמתחדש מתחדש בתוך אין־סוף, ואינו מתחדש אלא מִתאַמת מתוכו. אין בורא ואין ברוא. כל השנויים והתמורות הם מנצח ועד נצח, כל החלופים אינם אלא בקבוע

ועומד, כבטויו של יעקובי. על־כן אין שפינוזה מטפל כלל בשאלת הבריאה. נצחי היש ואין אֵין לא לפניו ולא לאחריו. זאת אומרת, ההסתובבות אינה בחינה זמנית אלא בחינה שכלית: סבתיות נצחית, „המתחיֶבת מעולם ועד עולם".

תורת השכלתנות של שפינוזה היא ממין מיוחד. לא כל־הגיוניות אלא כל־השתכלות. שהרי היא מכוונת כנגד ההפשטה, המַבדלת את השכל לעצמו, מפרשתו מן הממש ומערטלת את ההויה. אין המושכלים יֶשים מיוחדים, לא בתוך הדברים ולא נבדלים מהם; אין הם לא בכמות ולא באיכות, אינם כחות — בנגוד לפרושו של קוּנוֹ פישר — אבל גם אינם הפשטות; ההפשטות הן השגות שטחיות (הערה למשפט ט"ו, ח"א), המפשיטות את הדברים מן העצם הכוללִם ושוטחות אותם פרטים פרטים. תֹאר־המחשבה הוא בחינה של מציאות, דוגמת תֹאר־ההתפשטות. כל ההויה מתגלה בכל אחת משתי הבחינות; המושכלים, כמו הגופים, הם אָפני בחינה של מציאות, אָפני התגלות. התגלות אין משמעה גלוי־חוץ של מהות כבושה מבפנים, אלא היא עצמה המציאות בבחינה זו או זו. המושכלים אינם נקנים ואינם מקנים לנו את המציאות, אלא זה מטבעה של מחשבה שהמציאות בשתי בחינותיה משתכלת בה.

גם לֵבניץ היה מן השכלתנים. גם האחדיים, המוֹנַדות, הם שכליים. אבל מושג האחדיים בא במקומו של מושג הפרָדים, ורעיון הרבוי של טבָעים או של עצָמים, ועמו רעיון הכחניות — האחדיים הם כחות מדַמים — נגררים אחרי שני המושגים הללו. בתורת שפינוזה אין האחדות מתפוררת לאחדויות; אין־סוף האָפָנים של המחשבה הם בחינות של תֹאר־מחשבה אחד, אין הם עצמִיים ואינם מְשגים מתוך עצמם אלא תלויים ומתקימים בשכל האין־סופי.

תורת שפינוזה היא תורת פַּנתֶאות שכלנית, הסתכלותה היא הסתכלות־בנצח, בשכל־נצח.

הפַּנתֶאות השכלנית אינה אומרת: יש סדר שכלי לטבע. אין היא שוללת סדר בטבע אבל גם אינה מיחסת את הסדר יחס לטבע; סדר שכלי וטבע הם ענין אחד. הפַּנתֶאות השכלנית אינה אומרת: יש הגיון במציאות; או, כמאמרו של הֶגֶל, המושג הולך ומתפתח, הולך ומשתלם בתוך המצוי. היא מלמדת

על אחדות של מושג ומצוי ולא על יחס־קרבה ביניהם; אחדות המתבחנת בבחינות שונות. כללו של דבר: הפַּנְתֵּאוּת השכלנית אוסרת על עצמה כל לשון של יחס והתיחסות ומדברת בלשון זֶהוּת, אחדות, הכרחיות ומֻחלטיות.

*

הפַּנְתֵּאוּת השכלנית נוטלת מן האדם את עטרתו, כתר הבריאה. ההסתכלות־בנצח מנמכת את קומתו. אובד האדם ברחקי אין־סוף.

הפַּנְתֵּאוּת השכלנית רואה את בני־האדם כאִלו היו קוים, שטחים, גופים. חלק האדם בתוך חלקי הבריאה, אֹפֶן בתוך אֳפַנֶּיהָ, וכשהוא מתבדל מכלל העולם ומלואו הוא משוה לו אלהים בצלם דמותו; ואלמלי נִתן הדבור גם למשולש, ודאי שהיה אומר: אלהים הוא משולש נעלה.

חוקי־הכרח לתנועות קוים, שטחים, גופים; חוקי־הכרח לתנועות האדם, גופו ונשמתו, להִפָּעֲלוּתיו ולפעלותיו, לתאוותיו ולשאיפותיו. חלק האדם בטבע ואינו מכיר בכל הסבות כולן המסובבת את מעשיו והוא מיַחד לו מדור בפני עצמו וסבור שהוא בן־חורים; אלמלי נִתנה דעת לאבן, ודאי היתה סבורה שהיא נופלת ברצונה הטוב, הואיל ואין הסבות המכריעות את נפילתה ידועות לה.

אבל משום שהאדם הוא חלק של המציאות האין־סופית ושכלו אֹפֶן של המחשבה האין־סופית, יש בו להכיר את הדברים הכרה מכוּוֶנת ולהזדוג הזדוגות שכלית עם ההויה, עם האלהים. זה זווגו של השכל הקטן עם השכל הגדול וזו אהבת־אלהים שכלית.

עם הסתכלותו בהכרחיות ונצחיות מתדבק האדם בתבונה ועושה את מצוותיה, לא מתוך כפיה אלא מתוך קורת־רוח של שלוה שכלית, ובכחה הוא הולך וכובש את יצריו המטלטלים את דעתו, את ההִפָּעֲלות הצוררות להכרה מכוּוֶנת. רק זה בן־חורים.

חרותו בכך שאין הוא כפוף לחוקי־חוץ של דברים מקריים, לא־עצמיים, של תאוות, של הִפָּעֲלויות, כלומר, של מושכלים מסורסים ומבולבלים. חרותו בכך שהוא נשמע לחוקי־פנים של תבונה, שהרי הם חוקי־עצמו, חוקי

טבעו האמתי, חוקים מאומתים מתוך מהותו. אין לו לצפות לחיי עולם־הבא. שכר מצוה מצוה. שכרה בצדה: הנאת־חרות, מנוחת־הנפש, ספוק־רוח מעצמו. כל המחזר אחרי אותה הנאה, הרי זה חכם. וכל הזוכה לה, הרי זה צדיק.

תקנתו של האדם היא חרותו, ואין היא אלא התקשרותו בטבע־אלהים. התקשרות זו משחררת את טבעו, לאמר מאַמֶתת את טבעו. אמתת טבעו אינה ביצריו המשֻעבדים אלא במצוות התבונה המשחררת.

רעיון זה — ויש חבר לו: איזהו אל זר בגופו של אדם? הוה אומר, זה יצר הרע—לא מצא לו בטוי ברור בתורת־המדות אלא במאמר שפינוזה שנאמר דרך־אגב. „אֵלו הבריות, המעידים על עצמם שאלמלא אמונתם בחיי עולם־הבא היו הולכים רק אחרי תאות לבם, אינם מדברים אלא דברי־הבאי. והרי זה כאִלו היה אומר הדג על עצמו: אם אין חיי־נצח אחרי ימי חיי במים, הריני מוכן לצאת אל היבשה"...

וכל משנת המוסר של שפינוזה מתכוֶנת להעלות את האדם למקום חיותו, התבונה, לאמֵת את טבעו בהזדוגותו עם אלהים.

ההסתכלות־בנצח מעַנֶות את האדם ומרוממתו. האדם הוא דבר בין הדברים, פרט בין פרטים, סופי בין סופיים, פָעול בין פעולים; אבל מאוחד בשכלו עם שכל־אלוה. וכך אין הפַנתָאות השכלנית מפרשת כלל בין תורת־הכרה ותורת־מוסר. עולם־הערכים גנוז בעולם־המושכלים. רצונך לדעת מה טוב ומה רע, צא ובחון תחלה מה אמת ומה שקר. האֶתיקה של שפינוזה ראויה גם לשֵם לוגיקה. חוט אחד הולך ונמשך. הקצה האחד הגיון, הקצה השני מוסר; והם משולבים זה בזה בכל קשר ובכל הדוק. תורת־הכרה היא גם תורת־מוסר, שתי תורות שהן אחת; דעת היא מדה־טובה, כמאמרו של סוקרטס. שתיהן מעוּרות זו בזו, שתיהן משותפות במחשבה אחת, ברעיון האין־סוף, ברעיון השכלנות העולמית, ברעיון המושכל המכוּוָן. אמת אחת, הכרה־אמת אחד לשתיהן. או: אֲמִתַּת טבע — בהכרה, הַאמָתת טבע — במוסר.

זו הדרך מן ההגיון אל המוסר. החטא הוא טעות, טעות בשקול הדעת, שעבוד להַפעָלות מתוך מושכל אי־מכוּוָן. מהי מדה־טובה? מעשה הנעשה

על־פי שלטון התבונה· אמת־מציאות במושכל מכוָון׳ אמת־חיים במעשים שמתוך מושכלים מכוָונים· מקור אחד לאמת׳ לאמת הכרה ולאמת רצון ומעשה· שכן טבע אחד למציאות פנים וחוץ·

נמצאת אומר: אין זו הסתכלות־נצח דוגמת השלילה הגדולה של בודָה׳ הסתכלות־נצח המנַשה את החיים׳ אלא מחשבה המסתכלת בנצח ואומרת הן לחיים ומורה דרך להם׳ לטובתם ולהנאתם׳ מורה דרך לאשרה של הנפש׳ לזווגה עם אֱמת ההויה·

מתפלפלים׳ אם נתכון שפינוזה בעִקרו להורות תורת־הכרה או תורת־מוסר׳ תורת אשרה של הנפש· אבל אין מקום לשאלה זו· תורה אחת היא· אין מוסרו של האדם ואשרו אלא בהשתַּכלות׳ בהכרה מכוֶונת·

רבים תוהים ותמהים: מדת־הנדסה ואהבת־אלהים שכלית׳ דרך מתמטיקה ודרך מסתורין—האין זו מזיגה משונה במינה? אולם אין כאן מסתורים ואין כאן שכלתנות במובנה הרגיל; אלא׳ כאמור׳ שכלתנות מיוחדה במינה· על־כן נלחם בה מֶנדֶלסון׳ השכלתן שבשכלתנים׳ והגין כנגדה על דת־שבתבונה·

השכלתנות שבפַּנתֶּאות מתחלת באין־סוף ומסַיֶמת באין־סוף; אין סוף מתחַיֵב מתוך אין־סוף· במדת־הנדסה עולמית היא מוליכה אותנו לידי הכרת אלהים או הטבע׳ לידי הסתכלות־בנצח׳ וממנה אל אהבת האלהים או הטבע׳ אהבה שבהכרה: מוליכה אל הזדוגות הנפש המשכלת בהויה המושכלת׳ המשתכלת·

ה

יש אומרים: אין התפתחות בפִלוסופיה׳ אין הִסטוריה להּ· אותן השאלות מתגלגלות מדור לדור׳ חוזרות ונשנות בכל שִטה ושִטה׳ ותשובותיהן כל אחת סותרת את חברתה· אֵלו הטוענים כך רואים גלגולים׳ מחזורים׳ ואינם רואים את ההטיות שעם כל גלגול ועם כל חוזר· ההתפתחות בעולם המחשבות היא בעקרה לא פתרון השאלה אלא העמקת השאלה·

התפתחות בפִלוסופיה היא התפתחות הפרובלֶמות שלה· תנועתה היא תנועה של שאלות ממקום למקום· פעמים והעתק מקומה של שאלה, בו פתרונה· פעמים והעתק מרכזה יש בו משום מהפכה·

מהפכה מעין זו היא תורתו של קַנט·

שפינוזה וַקַנט – האין־סוף חוצץ בין שִטותיהם· זה, האין־סוף מקור הוַדאות לו; כל סופי נִכר מתוך האין־סוף, כל סופי יונק את וַדאותו מן האין־סופי· וזה, האין־סוף מקור הספקות לו, שרש הנגודים, הסתירות, האנטינומיות· זה, המֻחלט הוא לו בנין־אב לחיוב, יסודה של אחדות, כחה של הכרה· וזה, המֻחלט הוא לו פותח לשלילה, מוצא לשניות, גבולה של הכרה· זה מגלה את המציאות בשכל ואת השכליות במציאות, וזה מגלה את הכֵּליות שבשכל, שאינו אלא כלי המציאות ואין המציאות אלא יחוסיות, אמת ביחס לכלֵי האמת· הלה הסתכל בנצח ודעתו נחה עליו, הלה הסתכל בנצח ודעתו חלשה עליו·

קַנט העתיק את מרכזן של כל שאלות האסכולה והפך את תורתן של כמה תקופות· הוא העתיק את מרכזן של השאלות העתיקות על עצם ומהות מן תורת ההגיון אל תורות שמעבר־להגיון, אל תורות הבאות מתוך צרכי־רוח שאינם בכלל צרכי השכל ומאמריו· שאל: כיצד הדברים מתגלים לנו, והסיח את דעתו מן השאלה האפלולה: כיצד הם הדברים כשהם לעצמם; חצה את העולם לשנים, עולם הופעות ועולם מהויות, ממלכת שעבוד והבחנה בה, ממלכת חרות ואין הבחנה בה· הוא הפקיע את מושג אלהים־הטבע מן תורת־ההכרה והעתיקו אל תורת־מוסר ודת, הוציא את הפיסיקה מידי המטפיסיקה וכבש דרך חדשה למדעי־הטבע· הוא הציץ מחוץ לתחומים והעתיק את השאלה על אמִתת המציאות אל שאלה על מציאות האמת, על אמִתת אמתותינו, העלה אותה לידי שאלה על הרָשות העליונה של ההכרה, שהיא עצמה צריכה בדיקה ובקֹרת – נתק את הפִלוסופיה מן האמונה השכלנית, מן הדוגמטיות, וגאל אותה גאולה של מהפכה·

וכשנתגלתה תורת שפינוזה בימי החושבים והמשוררים הגדולים של המאה הי״ח, בימי קַנט וגֶתֶה, – תורת שפינוזה, אומר שֶלינג, היתה מונחת יותר ממאה שנה כאבן שאין לה הופכים – אחרה לבוא· כבר נשמט הקרקע

מתחתה ונכסיה נתמוטטו ולא יכלה לעמוד בפני אותה המהפכה, לא יכלה שוב להאחז בעולם־הפִלוסופיה החדש. כבר נקצצו כנפי המטפיסיקה שלה ולא נשתירו לה אלא כנפי שירתה, שירת הפַּנתֵאות.

לפיכך אתה מוצא: היא השפיעה במדה מרובה על הפיטנים הגדולים — ויותר משהכירו בו את החושב העריצו בו את הקדוש, החכם, מורה הדרך — ולא השפיעה במדה זו על גדולי החושבים. המהפכה של קַנט חסמה בעדה את הדרך, ועדיִן היא חוסמת.

* *

*

נתוכחו חכמי ישראל — שלמה מימון, הֶס, זַכש, שד"ל, רובין, אב"ן קרוכמַל — אם תורתו של שפינוזה טבועה ברוח ישראל או לא. כבר נגעתי באותה שאלה ואמרתי: יש בתורתו כמה צרופים מרוח ישראל, יחסים וסמוכים למימוני, קרשקש ועוד, אבל ביסוד יסודותיה היא נגוד להשקפת היהדות העתיקה: הפַּנתֵאות מוציאה אותה מגבוליה של המונותֵאות. על כן מועטת השפעתה על היהודים. וכבר העיר רימַן שתורת שפינוזה מצאה לה תומכים בתוך הנוצרים ולא בתוך היהודים[104]. ואִלו שפינוזה בטבעו ומזגו הוא, כאמור למעלה, כולו יהודי, יהודי במדותיו.

כמדומני יש לראות מדה עברית גם בצורת ספרו. צורתו דומה בהרבה פנים לצורת שלחן־ערוך. הלכות מאוששות, מנופות במניפות, פסוקות, קצרות, יבשות, הקפדה על קוצו של יוד, קלות דומות עליו כחמורות — מעין אכזריות של חוקיות, אכזריות של מחשבה דיקנית־קמצנית.

וגורל אחד משותף לשני הסוגים של שלחן־ערוך. קריאה ראשונה והכל נראה לך בו צנום, חנוט, בלי לֵח־רגש, בלי ריח־חיים, והנך בוחל בו. קריאה שניה ושלישית ואתה חש — אם בעל נפש אתה — בשירת חיים עזים שנכבשה בריתמוס של דינים וסעיפי דינים, חש בכבושו של פַּתוס, שלהבת־אמונה, בכבושו של רטט, חלחול־קדושה, חש ברַכות ודקות הרגשה שבחוקים בַּישנים, חש בצניעותה של נשמה גדולה, נשמת מוסר הספוגה

מלחמות־דורות ויסורי־דורות ואין היא מספרת על עצמה ומערטלת את חייה, אינה מתגדרת – בנגוד לנצרות הצעירה והרגשנית – בנפשיות מכרזת על חמימותה ומטפטפת תדיר לחלוחית מתוך רפיפות; אלא סוגרת על עולמה ומצנעת את זעזועיה, את אשה ואת זיוה, רכוש אהבה וחמלה, נכסי אמונות ודעות, לפני־ולפנים של צמצום הלכות פסוקות, של פקעת חוקים שֶתקנים, וקורמת על עצמה קרום של קפאון. נצטמקה ויפה לה.

כך אֶרע גם לתורתו של שפינוזה. הוא לא היה אדם קר ומשנתו לא נולדה מן הקרח. היא תססה עד שחמרה וחמרה עד ששקטה וקפאה על שמריה. יש דם ורתיחת־דם במחשבתו הגדולה, יש בה מסער החיים ופרכוסיהם, חיי־קרב של התאבקות עם ההויה, טיסות ונפילות, מפלות ונצחונות, והיא כולה מגִלה של צער וגעגועים, התרפקות האדם על קונו. אבל שפינוזה כבש את רוחו, גבש את חייו המפכים והצפין את מאורעות מחשבתו נושקת עולמות בתוך יַבֶּשת של חוקים דוממים, צמצם עצמו ושִׁלשל את רכוש נשמתו לתוך צרור צר של כללי־הנדסה אלמי־נפש – כתב שלחן־ערוך ורָוח לו. שלחן־ערוך, ובתוך תוכו הוא רותת רתיתת יצירה. שלחן־ערוך, והוא שירה לטבע ותפלה לאלהים.

לפיכך אתה מוצא: פיטנים הם שטפפו על פתחו של שלחן־ערוך זה, נקשו בשכבות של גלדי הקרח ונפתח הסכר וחרגה ממסגרותיה שירה עזה וגדולה. פיטנים הם שהרגישו בשכינה שגלתה לבין דינים וסעיפי־דינים והחזירו אותה לעולמה.

* *

*

בין אם נאמר שתורת שפינוזה היא תורה של תְאות מזוקקה ובין אם נאמר כבֵיל ולֶבניץ שהיא אַתֶאות – שפינוזה עצמו גולל מעליו אשמה זו במכתבו לאוסטֶנס – או שהיא פַּנתֶאות על גבולה של אַתֶאות; עכ״פ יש בה הרבה מן הקנאות הדתית. שפינוזה לא היה מלומד כדֶקרט ולֶבניץ, אבל עלה עליהם באמונתו שהאמין באמתו, באדיקותו בהּ. הרי הוא אומר: אין אני מתימר שגלותי את הפִלוסופיה המעולה ביותר, אבל ברי לי שהגעתי

להכיר פִלוסופיה אמתית· הוא האמין וחי בתורתו· היא היתה לו לא מדרש קר שבהגיון אלא מאורע נפשי; על־כן יש לה תכונה של אמונה ושל וַדאות שבאמונה· ואף כאן היא משותפת באחד מסמניה של רוח־היהדות· שתורתה אינה מדרש לה אלא היא נשמת חייה· במובן זה· ורק במובן זה· רשאים אנו לאמר עם הינֶה: אולי רוח הנביאים נחה על נכדם הרחוק·

מכאן האפלולית שבמשנתו· מסוה של הנדסה יבשה פרוש על סערה של תורה ומאפיל במופתים צנומים על חייה המלאים; מאפיל על מקום חיותה· צמיחתה וגִדולה· במופתים קרים המוכיחים את השתלשלותה ההגיונית· שבעִקרה אינה אלא סרך וגרר למאורע הנפשי – ומאוחרת לו·

אמרו על בנימין פרנקלין· שהיה בו מעין „פַּתּוס של פכחות״· כמדומני אפשר לסמן כך· בהטיה אחרת קצת· את תורת היהדות וגם את תורת שפינוזה בצורותיהן· בגלוייהן· פַּתּוס צנוע: פַּתּוס עז כבוש בתוך פכחות·

הרצאת השִׁטה

א

הקדמות

לאחר שהסברתי את עִקרי המושגים של תורת־המדות, מותר לי לשנותה בדרך קצרה ולהסתפק בהרצאה כללית של ראשי־פרקיה.

אבל עלי למסור תחלה עוד מפתח אחד, מעין מפתח כוללי. בבחינה, בַּאֲשר, במדה, במה — הטעמה זו, בין שנאמרה בפרוש (quatenus) בין ברמז (tanquam) ובין בסתם (ut, וכדומה), אינה דיוק בלבד אלא אחד מגופי משנתו של שפינוזה. לחנם התלוצץ עליו קוהן ואמר: "בבחינה" — זה מקל־הקסמים או קב־הקטע שלו. הוראותיו מתבחנות לכמה בחינות ואי־אתה יורד לסוף דעתן אלא אם־כן אתה מבחין אותן בכל הפרשי בחינותיהן. כל תורתו היא הבחנת בחינות.

מושג התארים נתברר לנו כבר בדרך זו, דרך הבחינות. אבל גם יתר המושגים משתמעים לרוב במשמעות של בחינות.

הוא פותח בעצם ומורה: אין אלא עצם והַפעֻליות של עצם. העצם הוא מה שבתוך עצמו ומֻשג מתוך עצמו; הַפעֻליות של עצם הם האָפָנים — פעמים אומר שפינוזה: הַפ עֻ ל י ו ת, ופעמים: אָ פָ נ י ם (עַיֵן במופת למשפט כ"ה, ח"א) — או מה שהוא בזולתו ומֻשג מתוכו, לפי גדר ה', ח"א. האָפָנים הללו, ההַפעֻליות הללו, מהיכן הם? אם אין אלא עצם, עצם אחד, אם אין אלא מה שהוא בתוך עצמו ומֻשג מתוך עצמו, מהיכן בא זה שהוא בזולתו ומֻשג מתוך זולתו? מנין לנו הזולת, אם אין אלא זֶהות של עצם? יכול שני סוגי מציאות הם? מציאות עצם ומציאות זולת־עצם? שמא אתה אומר כך, אתה מְקעקע את כל שִׁטתו של שפינוזה.

אין המשפטים האלה מתפרשים כהלכה אלא בדרך הבחינות. שתי בחינות הן, שתי בחינות של השתכלות: עצם ואֹפֶן, או עצם והַפְּעָלִיה. העצם־אלהים – בגדר ה׳ נאמר: האֹפֶן היא הַפְּעָלִיה של העצם, ובמופת לכ״ח, ח״א: האָפָנים הם הַפְּעָליות של תארי־אלהים – משתכל בחינת מה שהוא בתוך עצמו וּמֻשג מתוך עצמו וגם בחינת מה שהוא בזולתו וּמֻשג מתוך זולתו. זאת אומרת, הוא משתַּכל בחינת אין־סופי ובחינת סופי. הסופי הוא גלויו של האין־סופי: אָפנו, הַפעָליתו.

ועוד. שתי בחינות לְהַפְּעָלָה, בחינת פעולה ובחינת הִפָּעֲלוּת. וההַפְּעָליות של העצם מה הן, פעולות או הִפָּעֲלויות? מתוך סופה של תורת־המדות אתה נמצא למד על תחלתה. היא חותמת ואומרת: אלהים הוא חפשי מן הִפָּעֲלויות. הרי שהַפְּעָליות של העצם הן פעולות. ומהיכן ההִפָּעֲלויות? הן הכל הוא בעצם ואין כלום מחוץ לו. שוב אין לפרש אלא בדרך הבחינות. בבחינת העצם־אלהים אין אלא פעולות. ואִלו ההִפָּעֲלויות הן בבחינת הגלוי, האֹפֶן, בבחינת האדם שהוא אֹפֶן.

אף זו. האָפָנים הם הדברים הסופיים, שכן הם בזולתם וּמֻשגים מתוך זולתם (השוֵה גדר ה׳ וגדר ב׳, ח״א); אבל שפינוזה מדבר גם על אָפָנים, הנמצאים בהכרח ולאין־סוף (במשפטים כ״ב וכ״ג, ח״א, ועוד). האין כאן סתירה? גם פרכה זו, שנתלבטו בה כמה חכמים, אינה מתישבת כראוי אלא בדרך הבחינות. בבחינה שהדברים מתחיבים מתוך תארי־אלהים או מתיחסים על העצם, הם נמצאים מציאות הכרח ואין־סוף; מציאות תנועה ומנוחה של גופים ומציאות שכל־אין־סופי של מושכלים. ואִלו בבחינת דברים־פרטיים, הם סופיים ומקריים (השוֵה משפט כ״ג והמופת למשפט כ״ח, ח״א). ולחנם טרח קונו פישֵר לבאר את האָפָנים האין־סופיים כעין כולל או מְכלוֹל של האָפָנים הסופיים. אִלמלי דק, היה אומר: בבחינת האחדות כל הדברים עולים לאָפָנים אין־סופיים, ובבחינה זו אין שום סופי.

והוא הדין בהכרח ומקרה. בבחינה שמתיחסים הדברים על אלהים, אין מקרי בהם ואין המקריות אלא העדר־ידיעה (עיֵן במשפטים כ״א וכ״ח, ובהערה למשפט ל״ג, ח״א); אבל בבחינת דברים סופיים או דברים פרטיים או דברים מיוחדים הם בני־מקרה ובני־חלוף (לפי היוצא למשפט ל״א, ח״א).

על־כן הכרח ואין־סוף באים סמוכים, והוראותיו של שפינוזה נאמרו בדבור אחד על אָפָנים המתחיבים מתוך טבע־אלהים בהכרח ולאין־סוף.

אף אשרו של האדם הוא במה שנפשו מגעת להשכיל את הדברים בבחינה ידועה, מגעת לידי בחינה ידועה של השתכלות.

אלו הן רק דוגמות לערכן של הבחינות בתורת־המדות, והרבה כיוצא בהן: בחינת גופים ובחינת מושכלים; בחינת־לכשעצמו ובחינת־נשוא; אלהים בחינת אין־סוף ובחינת מָפעל; בחינת נצח, ועוד. עַיֵן להלן.

ועלי עוד להעיר הערה אחת. כבר עמדנו על הֶזהות של אלהים ועצם. אעפי"כ שני גדרים הם ושני שמושים להם. אלהים הוא העצם שאין מנין לתאריו, הוא בן תארים לאין־סוף. ואִלו הגדר עצם משמש לרוב בהוראת עצם הנגלה לנו רק בשני תאריו: מחשבה והתפשטות. אולם אין שפינוזה מקפיד תמיד על חלוק זה ואינו נזהר בשמושי מונחיו ואומר: אלהים או העצם, שהוא בן תארים לאין־סוף. ואף מכאן באה ערבוביה לשִטתו. אבל היא לא באה דרך מקרה. כרוכה היא בעקב השניות של הנחת תארים לאין־סוף והנחת שני תארים מסוימים. לקוי זה, שהרגשנו בו בפתיחה, אנו מתלבטים בכל דרך מחשבתו של שפינוזה ואיני רואה צֹרך להפטר ממנו גם בהרצאתה – שכן הוא ממהותה ומאפיה, לקוי שבפנים.

*

די לי לעת־עתה בהקדמות אלו, ומעכשו אפשר לי להרצות את תורת־המדות כסדרה.

ב

אלהים או העצם או הטבע

העצם או אלהים הוא אחד, יחידי, בלתי־מתחלק, אין־סופי, כֹּל־יכול, שלם בתכלית השלמות. תארו הוא מה שהשכל תופס בו בחינת מהותו. אפנו הוא הַפְּעָליתו. אין אלא עצם ואָפָניו או הַפְּעָליותיו, הַפְּעָליות של תארי־אלהים. מחוץ לעצם אין שום דבר יכול לא להיות ולא להיות מֻשג.

תארים לאין־סוף ואנו יודעים בהם שנים: מחשבה והתפשטות, אָפני התֹּאר של מחשבה הם מושכלים, אָפני התֹּאר של התפשטות הם גופים.

העצם נמצא בהכרח, מציאותו מונחת בטבעו. הדברים־הפרטיים הם אָפָנים והם בני־מקרה ובני־חלוף.

ישות, ממשות, שלמות — שלשה שהם אחד (השוֵה משפט ט׳, ח״א, וגדר ו׳, ח״ב). כל שממשותו של איזה דבר מרובה, מרובה בו יכֹלת המציאות ושלמותו.

כל היש, ישנו באלהים. כל הדברים מתחיבים מתוך אלהים או מתוך תֹּאר־אלהים: אם מתוך טבעו המֻחלט בלי מצוע—תנועה ומנוחה בתֹאר־התפשטות, השכל האין סופי בתֹאר־המחשבה—ואם במצוע, לאמר מתוך אותם הדברים המתחיבים בזולת־אמצעי, המתחיבים במצוע הם הדברים הפרטיים, בבחינת סופיים. ואלו בבחינת המֻחלט, לאמר מתוך הכרח־טבעו של אלהים, מתחיֵב אין־סוף של דברים באופנים לאין־סוף.

כל הנכרע למציאות ולפעולה, נכרע לכך ע״י אלהים וכל שאינו נכרע ע״י אלהים אינו יכול להכריע את עצמו. הדברים הסופיים, ר״ל הדברים בבחינת סופיים, בבחינת אָפָנים, נמצאים ונכרעים לפעולה ע״י סבה שהיא ג״כ סופית ומֻגבלת בהתמדתה, וסבה זו אף היא נכרעת למציאות ולפעולה ע״י סבה שהיא סופית ומֻגבלת בהתמדתה, וכך עד לאין־סוף. אין דבר שלא תתחיֵב מתוכו איזו תולדה; שכן כל דבר מבַטא טבעו או מהותו של אלהים באיזה אופן מסוים, זאת אומרת מבַטא יכֹלת אלהים שהיא סבת הדברים כולם ושמתוכה מתחיֵב אין־סוף באופנים לאין־סוף.

אלהים הוא הסבה הפועלת של כל הדברים, ולא בלבד של מציאותם אלא גם של ישותם; סבתם הטבועה בהם מבפנים ולא יוצאת־חוץ, לא סבה הדוחה אותם מלבר. אלהים הוא הסבה הראשונה בהחלט, סבה־שבעצמו, הסבה היחידה שהיא חפשית. אלהים פועל מתוך חוקי טבעו בלבד, וזו חרותו: הכרח־טבעו. אבל אינו פועל מתוך איזו חרות של רצון, ולא יכל אלהים לגזור אחרת ממה שגזר, ולא יכלו הדברים להתהוה באופן אחר ממה שנתהוו. אלהים הוא סבה חפשית, פרושה: סבה פועלת מתוך הכרח־טבעה

עצמה ולא אנוסה ע״י זולתה· יכֹלת אלהים היא מהותו; מהותו ומציאותו דבר אחד הוא·

אין מקריות בטבע הדברים· כל הנמצא נמצא בהכרח וכל הפועל פועל בהכרח, הואיל וכל מציאות וכל פעולה מתחיבות מתוך הכרח טבעו של אלהים· המקריות היא רק העדר ידיעה ואינה אלא במַדמה, ואִלו התבונה רואה את כל הדברים בבחינת־הכרח·

הרצון אינו סבה חפשית אלא סבה הכרחית· שהרי הנפש היא אפֶן־מחשבה הנכרע לפעולה, כדין כל אפֶן, ע״י איזו סבה ואותה סבה נכרעת שוב ע״י סבה וכך עד לאין־סוף, ואי אפשר א״כ שתהא בנפש יכֹלת מָחלטת לרצות או שלא לרצות· אין בני־האדם אלא טועים בדִמוייהם כשהם רואים עצמם בני־חורים, מתוך שיצריהם נודעים להם וסבותיהם של אותם היצרים אינן נודעות להם· הרצון הוא מושג כולל המכלל את הרְצִיות הפרטיות, כשם שהשכל הוא מושג כולל למושכלים; ואין הבדל בין מושכל לרְצִיָה ובין שכל ורצון· הרְצִיות הן החיובים הפרטיים או השלילות הפרטיות שבתוך המושכלים עצמם, ואין מחוץ למושכלים שוב חיוב או שלילה· הרצון אינו תאוה הבוחרת וממאסת אלא הוא חיוב ושלילה הכלולים במושכלים באשר הם מושכלים· רצון ושכל הם דבר אחד· הם מתיחסים על תֹאר־המחשבה של אלהים כדרך שתנועה ומנוחה מתיחסות על תֹאר־ההתפשטות של אלהים· וכשם שאין לאמר: אלהים פועל מתוך חרות של תנועה ומנוחה, כך אין לאמר: אלהים פועל מתוך חרות של רצון·

אלהים בבחינת סבתם החפשית של הדברים הוא טבע טובע, וכל המתחיב מתוך הכרח טבעו, לאמר האָפָנים, הוא טבע טָבוע· ואם־כן גם השכל, הרצון וכל ההפְעָלות מתיחסים על הטבע הטבוע ולא הטובע; שהרי הם אָפָנים·

אין זה אלא הפרש על דרך הבחינות· אבל בדרך כלל, בבחינת ההכל, אלהים וטבע דבר אחד הוא; הטובע והטבוע· מכאן מאמר־הזֶהות, החוזר ונשנה כמה פעמים: אלהים או הטבע·

* *

*

אין תכליות בטבע. רק כח־המדמה של האדם מיחס תכליות מסוימות לטבע; הן מעידות על מצב הנפש של האדם ואינן מגלות את מצב הטבע. אלמלי אלהים עושה את מעשיו לשֵם תכלית, נמצא שהיה חסר דבר־מה הטעון תקון בעשיתו ולא היה אם־כן שלם בתכלית השלמות.

אין טוב ורע בטבע. רק בני־האדם מיחסים לו ערכים אלו מתוך הערכת יצריהם הם, מתוך שהם רואים את עצמם כבני־חורים ואת הדברים שבטבע כאמצעים המשמשים לצרכיהם כראוי או שלא כראוי. ואִלו בטבע הכל הכרח, הכל מחויב מתוך מהותו ומציאותו האין־סופית של אלהים. הרע הוא רע ביחס לאדם וליצריו, אבל אין רע בטבע עצמו.

כיוצא בזה אין ליחס **סדר ואי־סדר** לטבע כשהוא לעצמו. רק בעטיו של המדַמה רואה האדם כמסודר את שנוח לכח־תפיסתו ולכח־זכרונו של זה ורואה כערבוביה את שאינו נוח לו. הכל בהכרח, גם הערבוביה במשמע.

ומכאן **שאין אי־שלמות בטבע כשהוא לעצמו**. הוא כולל בתוכו כל המדרגות של שלמות, מן המדרגה התחתונה עד המדרגה העליונה, כולל בתוכו כל הדברים שנִתנו להשכיל בהשתכלות אין־סופית: אין־סוף של אָפָנים המתחיבים מתוך הכרח טבעו האין־סופי של אלהים או העצם או הטבע.

ג

האדם, החשתו והכרתו

האדם חושב ויש לו גוף הוא א״כ אֹפֶן, אֹפֶן בתֹאר־המחשבה ואֹפֶן בתֹאר־ההתפשטות. מהותו אינה כוללת הכרח־מציאות, שכן — אני מהפך כאן בכונה את סדר ההנחות והמסקנות — הוא אֹפֶן, ואין ישותו של העצם מותנה במהותו של זה.

האדם חושב, זאת אומרת: יש לו נפש המשכלת את הדברים ע״י מושגים. המושגים הללו של הנפש בבחינת פעולה שבמחשבה, בהשתכלות,

ולא בבחינת קבלת־פעולה שבהחשה, קרויים: מושכלים. המושכלים מהם מכוונים, בהירים וברורים או אמתיים, מושכלים המתאימים עם הדברים המשכלים על ידיהם, מהם בלתי־מכוונים או לקויים ומסורסים. המושכל הוא אפן־מחשבה קודם בטבע ליתר אפני־המחשבה: אהבה, תאוה, וכדומה. אין באדם אפני־מחשבה אלו אלא א״כ יש בו המושכל של הדבר האהוב, הנכסף, וכו׳; אבל אפשר שיהא בו מושכל אף כשאין בו אפני־מחשבה אחרים.

אלהים הוא סבת המושכלים רק בבחינת תאר־המחשבה שהם אפניו ולא בבחינת תאר־ההתפשטות. דוגמתם הגופים סבתם הוא אלהים רק בבחינת תאר־ההתפשטות שהם אפניו ולא בבחינת תאר־המחשבה. זאת אומרת: אין השפעת־גומלים בין שני התארים ובין אפניהם, בין מושכלים וגופים או בין נפש וגוף; על־כן אין הגוף יכול להכריע את הנפש למחשבה ואין הנפש יכולה להכריע את הגוף לתנועה ומנוחה. אבל אין כאן שניות בעצם. אין הוא אלא מתבחן בשתי בחינות, בחינת עצם חושב ובחינת עצם מתפשט, והם אותו העצם האחד. וכך אפן של התפשטות ומושכלו של אפן זה, הם דבר אחד בשתי בחינות. העגול המתפשט ומושכלו של עגול זה הם דבר אחד, המתגלה בשני פנים. מיהו לא נתנה שום בחינה להתבאר ע״י חברתה: כל אחת משתי הבחינות מבחנת את הדברים מתוך שלשלת סבות ותולדות המתיחסת על התאר שלה ולא על תאר אחר. כל גוף הוא אב ותולדה לגופים אחרים, וכל מושכל הוא אב ותולדה למושכלים אחרים.

מעתה, סדרם וקשורם של המושכלים הוא כסדרם וקשורם של הדברים; הדברים מתחיבים באותו הכרח ובאותו אופן כדרך שמתחיבים המושכלים מתוך תאר־המחשבה. בין שאנו מבחינים את הדברים בבחינת אפנים בתאר המחשבה ובין בבחינת אפנים בתאר ההתפשטות, אנו מוצאים תמיד אותו סדר־עולם אחד. אבל עם כשאנו מבחינים את הדברים בחינת אפני־מחשבה, בחינת מושכלים, אין לבאר את סדר־העולם, את השתלשלות הדברים, אלא ע״י קשורי סבות בתוך תאר־המחשבה; ועם כשאנו מבחינים את הדברים בחינת אפני־התפשטות, בחינת גופים, אין לבאר את סדר־העולם אלא ע״י קשורי סבות בתוך תאר־ההתפשטות.

כל הדברים מתבחנים גם בחינת מושכלים גם בחינת גופים; בבחינת מחשבה כל הדברים הם מושכלים, בבחינת התפשטות הם כולם גופים. הרי שבבחינת הנפש המשכלת כל הגופים הם מושכלים. והמושכל הוא, כאמור, אֹפֶן־מחשבה הקודם בטבע ליתר אָפני־מחשבה. אֹפֶן־מחשבה זה, ראשון ליסודות ישותה של הנפש, זה מושכלו של גוף־האדם; גוף־האדם הוא נשואה של הנפש. בבחינה זו יש להגדיר: **הנפש היא מושכלו או הכרתו של הגוף**. שתי בחינות הן, הגוף ומושכל־הגוף, לאמר: הגוף והנפש; ואין הם אלא אותו דבר אחד שפעמים הוא מתבחן בבחינת תֹּאַר־ההתפשטות ופעמים בבחינת תֹּאַר־המחשבה.

אבל אין הנפש משכלת את הגוף ומכרת במציאותו אלא ע"י **המושכלים** של ההַפעָליות הגופניות ולא על ידיהן עצמן; שהרי אין השפעת־גומלים בין שני התארים ואפניהם, בין הנפש והגוף. הנפש משכלת את הגוף ע"י מושכלי הַפעָליותיו, שכן קִשור המושכלים מתהוה בנפש לפי קִשור ההַפעָליות שבגוף. כמו"כ אין הנפש חשה במציאותם של גופים חיצוניים אלא על־ידי המושכלים של הַפעָליות גופה. אף אין הנפש משכלת את עצמה אלא ע"י שהיא משכלת את המושכלים של ההַפעָליות הגופניות, הואיל והיא מושכלו של הגוף. הכרת עצמה היא א"כ מושכל מושכלה של הַפעָליה גופנית. **מושכל מושכלו של הגוף, זה מושכל־הנפש**.

ומכאן: יותר שהגוף מֻפעל באופנים שונים, יותר הנפש מוכשרת לחוש או להכיר באופנים שונים. ומאחר שגוף־האדם מֻרכב הרכבה מרובה, הרי שהנפש בחינת מושכל־הגוף היא מֻרכבת מושכלים מרובים; וכל המתרחש בנשואה של הנפש, בגוף, יש בנפש מושכל משֶל זה.

*

גדר **הנפש** שבמשנת שפינוזה הכשיל כמה ממתרגמיו ומפרשיו. שפינוזה אומר: Objectum ideae humanam mentem constituens est corpus (משפט י"ג, ח"ב), ורוב המתרגמים תרגמו את הבטוי constituens תרגום אחד בכל המקומות, במשמעות של זֶהות, לאמר: נשואו של המושכל, שהוא (האשכנזים מתרגמים כאן: ausmachen, ג"כ במשמעות של זֶהות) נפש־האדם, זה הגוף. וכך יצא להם, שמושכלו של גוף־האדם זה כל מהותה

של נפש־האדם. דומה, הם יכולים גם להסתמך בדברי המופת למשפט י״ט, ח״ב: נפש־האדם היא מושכלו או הכרתו של גוף־האדם.

אעפי״כ דעה זו מופרכת מעִקרה. גדרו של מושכל בכלל מספיק כבר כדי להוכיח, שאין כאן משום זֶהות ואף לא מעין השואה. שפינוזה מגדיר: בשם מושכל הריני מבחין מושג שבנפש, שהנפש טובעת באשר היא דבר חושב (גדר ג׳, ח״ב). מסתבר, כל מושכל מקדים לו מציאותה של הנפש המשכלת מושכלים. ואיך תאמר, שהנפש ומושכל־הגוף דבר אחד הוא? הן מושכל־הגוף, לפי גדרו של מושכל בכלל, הוא מושג בנפש, מושג שהנפש טובעת; וא״כ מושכל־הגוף מקדים לו את הנפש המשכלת אותו, וכיצד יהא זה טובע את מהותה של זו?

בעל־כרחך אתה אומר, שמושכל־הגוף הוא רק אחד מיסודותיה, ראשון ליסודותיה, של מהות הנפש ולא כל מהותה בו. ובפרוש נאמר, שהוא ראשון לאפני־המחשבה של הנפש האנושית, קודם בטבע ליתר האָפָנים — לאמר, לַהִפָּעֲלות — הטובעים את מהותה־בפועל של הנפש האנושית (משפט י״א, ח״ב. עַיֵן ודַיֵק במופתו). והרי גם כאן משתמש שפינוזה בבטוי: constituere*, וכלום תפרש אותו במשמעות של זֶהות? שאם כך אתה מכניס סתירה בין שני בטויים בפסוק אחד או אתה נוטל ממנו את טעמו ודיוקו ומסרס את כונת ההטעמה: ראשון.

ודאי שהנפש היא מושכלו או הכרתו של הגוף (מופת למשפט י״ז, ח״ב), והגוף הוא נשואו היחידי של מושכל זה (משפט י״ג, ח״ב). אבל אין כאן זֶהות אלא הבחנת שתי בחינות. אותו האישי הוא גוף בבחינת התפשטות והוא נפש בבחינת מחשבה (הערה למשפט כ״א, ח״ב). ואִלו בבחינת תֹּאַר־המחשבה עצמו אין מושכל־הגוף והנפש דבר אחד אלא הוא ראשון לאָפני־המחשבה של הנפש, קודם להם בטבע (משפט י״א ומופתו); זאת אומרת, גם אָפָנים אחרים הם ממהותה של הנפש (עַיֵן במושכל־ראשון ג׳, ח״ב).

ויש להביא כמה וכמה ראיות, שאין הבטוי האמור (constituere) משתמע משמעות אחת בכל המקומות. פעמים הוא לשון של זֶהות, פעמים לשון של

* Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis.

יסוד, בנין־אב. (בימי־הבינים היו רגילים לתרגם את מובנו של constituere במשמעות של יסוד והעמדה: העמיד ל...; "התאר המעמיד לעצם".) לדוגמה. שפינוזה מורה על מושכל־הגוף, שאינו מושכל בהיר וברור (Idea, quae naturam mentis humanae constituit ... non esse) clara et distincta; הערה למשפט כ"ח, ח"ב). ואם מושכל־הגוף והנפש דבר אחד הוא גם בבחינת ההשתכלות, דבר אחד במשמעות של זֶהות, מהיכן לנפש מושכלים מכוונים, לאמר מושכלים בהירים וברורים? ושוב. בתורת־המדות מצוי הבטוי: אלהים בבחינה שהוא (constituit) טבע האדם. כלום אפשר לפרש כאן אותו הבטוי במשמעות של זֶהות בין אלהים וטבע האדם? והרבה כיוצא באלו.

*

הגופים משתנים בהפעָליותיהם עם השתנות סדר התנועה והמנוחה שבין חלקיהם והנפש משתנה עם השתנות המושכלים של אותן ההפעָליות. ואלו כשמשתמר סדר התנועה והמנוחה שבין החלקים, עומד הגוף המֻרכב בעינו אפילו כשהוא מֻפעל ומַפעיל כמה וכמה הַפעָלות. בבחינה זו כל הטבע הוא אישי אחד, שחלקיו משתנים שנויים לאין־סוף ואף־על־פי־כן הוא עומד בעינו והוא שלם.

ההַפעָליות הגופניות מתחיבות בבת־אחת מתוך טבעו של הגוף המֻפעל ומתוך טבעו של הגוף המַפעיל. ואם־כן מושכלה של כל הַפעָלָיה בגוף־האדם כולל בתוכו הן את טבעו של גוף־האדם המֻפעל והן את טבעו של הגוף החיצוני המַפעיל. ומכאן יוצא: ראשית, שהנפש חשה בטבעם של גופים חיצוניים מתוך שהיא חשה בגופה; שנית, שמושכלינו משֶׁל גופים חיצוניים יותר משהם מגלים את טבעם של הגופים החיצוניים, הם מגלים את מצב גופנו אנו.

כשגוף־האדם מֻפעל הַפעָלה הכוללת בתוכה את טבעו של גוף חיצוני, רואה נפש־האדם אותו הגוף החיצוני כנמצא או כעומד בהוֶה כל־זמן שאין גופה מֻפעל הַפעָלה אחרת המפקעת את הגוף החיצוני מחזקת מציאות או מחזקת הוֶה. על־כן יש שהנפש רואה כעומד־בהוה מה שאינו נמצא או מה שכבר חלף ועבר.

* *

*

הגופים הם באלהים בבחינת תֹּאר־התפשטות, המושכלים הם באלהים בבחינת תֹּאר־מחשבה. ביכלתו של אלהים לחשוב אין־סוף של דברים באָפנים לאין־סוף, וא״כ יש בו מושכל משֶׁל מהותו – יכלתו היא מהותו – או משֶׁל כל דבר המתחיֵב מתוכה. זאת אומרת: יש באלהים או בעצם, באשר הוא חושב, מושכל מכל אָפניו או הַפעָליותיו של תֹּאר־המחשבה – גם מושכל משֶׁל הנפש (idea mentis) בכלל – במדה שאלהים או העצם מתבחן לא בבחינת אין־סוף אלא בבחינת מָפעל הפעָלִיה שבאֹפֶן, בחינת מָפעל ע״י מושכלו של דבר סופי, דבר פרטי. וזה סדרם וקשורם של כל המושכלים, אָפני־המחשבה, בתוך השכל האין־סופי של אלהים: המושכלים של הדברים־הפרטיים, הסופיים, הם הַפעָליות של השכל האין־סופי, המשתלשלות בסדרן וקשורן כהשתלשלות הדברים בסדרם וקשורם. ומאחר שהַפעָליות הללו של השכל האין־סופי הם מושכלים, הרי שסדרן וקשורן היא השתלשלות של מושכלי־מושכלים לאין־סוף. השכל האנושי הוא רק חלק של שכל אין־סופי זה.

כל המושכלים הם מכוּוָנים או אמתיים במדה שהם מתיחסים על אלהים או העצם האין־סופי. שכן כל המתחיֵב מתוך מושכל אלהים נמצא בהכרח ובפועל ואין להבדיל כאן בין מה־שבכח ובין מה־שבפועל, מאחר שכל־יכלתו של אלהים או העצם היא מהותו ומציאותו; ויכֹלת־מחשבתו עולה בשוה ליכֹלת־המעשה שלו בפועל או כל המתחיֵב מתוך טבעו האין־סופי של אלהים בחינת־לכשעצמו, בחינת ישות שבפועל, מתחיֵב מתוך מושכלו של אלהים באותו סדר וקשור בחינת־נשוא, נשוא המחשבה, בחינת השתכלות. מסתבר, המושכלים הם מכוּוָנים או אמתיים, לאמר מתאימים עם הדברים המֻשכלים על ידיהם, בבחינה שהם מתיחסים על אלהים או העצם.

ואִלו בבחינה שהם מושכלי הַפעָליות גופניות, המתיחסים על הנפש בלבד, הם מושכלים שאינם מכוּוָנים. שכן בבחינה זו הנפש חשה בדברים ומשכלת אותם מתוך הכרעה מבחוץ, מתוך שגופה מָפעל במקרה ע״י דברים סופיים, ע״י גופים אחרים, וקשורי מושכליה אינם מכוּוָנים להכרח הפנימי של קשורי המושכלים בבחינה שהדברים מתחיבים ומשתלשלים מתוך טבעו

האין־סופי של אלהים או מתוך תֹּאר־המחשבה של העצם. ומכאן שבבחינה זו אין לנפש הכרה מכוּוֶנת לא בגופה ולא בגופים חיצוניים ולא בה עצמה.

אבל אין השקרי או הבלתי־מכוּוָן בתוך המושכלים עצמם, אינו איזה דבר חיובי בהם; שהרי השקרי אינו באלהים, ומה שאינו באלהים, אינו נמצא. השקרי הוא רק שלילה, העדר הכרה, העדר הכרה, פרושו: להכיר דבר פרטי בהעדר שתופו עם יתר הדברים, להשכיל מושכל שלא בסדר השתלשלותו וקשוריו בתוך יתר המושכלים. וזה כל משמעה של הכרה בלתי־מכוּוֶנת, שאין היא רואה אלא דברים פרטיים, סופיים, ומחוסרת הכרה באחדות האין־סופית של הישים. מלמד: מה שהוא משותף ומאוחד לכל הדברים כולם, נִכָּר הכרה בהירה וברורה, הכרה מכוּוֶנת. וכל המושכלים המתחיבים מתוך מושכלים מכוּוָנים, אף הם מכוּוָנים.

במדה שהנפש משכלת את הדברים השתכלות שבבחינת התיחסותם על אלהים או העצם, היא משכלת מושכלים בבחינת שתוף ואחוד של אין־סוף, וא״כ היא משכלת מושכלים מכוּוָנים. מעתה, בבחינה זו יש בנפש משכלת הכרה מכוּוֶנת של המהות הנצחית והאין־סופית של אלהים או העצם.

אימתי הנפש משכלת מושכלים שאינם מכוּוָנים ואימתי היא משכלת מושכלים מכוּוָנים? לכאורה יש להשיב: במדה שהַהִפָּעלות הן הִפָּעֲלויות (קבלת־פעולה), היא משכלת מושכלים בלתי־מכוּוָנים ובמדה שהן פעולות, היא משכלת מושכלים מכוּוָנים. יותר שפעולותיו של הגוף תלויות בו בלבד וכל שמועטים הגופים החיצוניים המכריעים אותו לפעולה, יותר נפשו מוכשרת להשתכלות מכוּוֶנת (עַיֵן בהערה למשפט י״ג, ח״ב). אבל גם להפך: במדה שאנו משכילים מושכלים מכוּוָנים, אנו פועלים ובמדה שאנו משכילים מושכלים בלתי־מכוּוָנים, אנו נפעלים הִפָּעֲלויות. וע״ז להלן.

מי שמשכיל מושכל מכוּוָן, יודע שהוא משכיל מושכל מכוּוָן, לאמר: יש לו מושכל מכוּוָן משֶׁל מושכל מכוּוָן זה והוא מכיר את הכרתו, יודע את ידיעתו. ידיעת־ידיעתו היא יֶדַע־עצמו. ובהטיה אחרת: הכרת ההכרה, או מושכל המושכל בבחינה שניה זו, היא הוַדאות. ממשמע, האמת היא מדת־עצמה ואין לה מדה מחוץ לה.

* * *

ואלה הם המקורות של הכרתנו, המכוונת והבלתי־מכוונת:

א. הַחָשות או הכרה מתוך נסיון לא־בדוק. הם המושגים של דברים־פרטיים, שהחושים מראים לנו מסורסים ומבולבלים ובלי סדר הגיוני.

ב. סברות או דִמויים, או הכרה מן הסוג הראשון. הם המושגים שאנו מצירים לנו עפ״י סִמנים, המזכירים לנו את הדברים שנסתמנו בדִמוינו.

ג. תבונה או הכרה מן הסוג השני. הם המושגים המשותפים, המושכלים המכוּוָנים של הדברים. התבונה משכלת את הדברים בבחינת־הכרח ובבחינת־נצח.

ד. הכרה מן הסוג השלישי או דעת שמתוך הסתכלות. הכרה זו דרכה מן המושכל המכוּוָן של תארי־אלהים אל ההכרה המכוּוֶנת של מהות הדברים.

בנגוד למושגים המשותפים, המבטאים את המשותף לכל הדברים וא״כ את האחדות שביניהם, יש מושגים כוללים, המכללים כמה אישים במושג אחד ע״י איזה סִמן חיצוני ומיחסים להם תארים שאינם מסגולות מהותם הם אלא מסגולות מהותו של כח־המדמה. זאת אומרת: מתוך שקשה לכח־המדמה לתפוס את כל הדִמויים של הדברים, הוא מכללם ע״י סִמנים אחדים שאינם מבטאים את הדברים בהויתם. המושגים הכוללים, מושגי הסוגים, הם מושגים מְפשטים או שטחיים, הואיל ואינם מבטאים מהותם של הדברים; מושגים לא בהירים וברורים, מושגים בלתי־מכוּוָנים.

כיוצא בהם המושגים הטרַנְסצֶדֶנטַלִיים — יש, דבר, כלום, וכדומה — שנולדו גם הם מתוך רבוי של דִמויים, העוברים על המדה ועולים על כח־הדִמוי של המְדַמה עד שהם מתערבבים זה בזה ומתבלבלים עלינו.

הרצון הוא, כאמור, מושכל כולל המכלל את כל הרצִיות הפרטיות — כדרךְ שהאֲבנות היא מושג כולל לכל האבנים — ואם־כן הוא מושכל שאינו מכוּוָן.

ההכרה מן הסוג הראשון היא הסבה היחידה של השקר. ההכרה מן הסוג השני והשלישי היא אמתית בהכרח והיא המלמדת אותנו להבדיל בין אמת ושקר.

ד

שעבוד האדם, חרותו ואשרו

ההַפעָלות הן פעולות והן הִפָּעֲלויות. במדה שהנפש היא עצמה סבתם המכוּוֶנת של המעשים, ההַפעָלות הן פעולות; ובמדה שמשתתפות במעשיה סבות חיצוניות, ההפעלות הן הִפָּעֲלויות. בבחינה זו הנפש נפעלת כשגופה מֻפעל. ויש להזכיר: אם אין הַפעָלות לגוף, אם אין הגוף מֻפעָל ע״י הדברים, אין אף מושכלים מהם בנפש, ואי־אפשר לה גם להיות פועלת. כבר נאמר, כל שמרובות ההַפעָליות הגופניות, מרובה כח הנפש להשכיל את הדברים המַפעילים.

נפש האדם מקצתה פועלת מקצתה נפעלת. במדה שהיא משכלת מושכלים מכוּוָנים, היא פועלת; לאמר, במדה זו היא עצמה סבתם המכוּוֶנת של מעשיה. ובמדה שהיא משכלת מושכלים שאינם מכוּוָנים, היא נפעלת; לאמר, במדה זו היא עצמה רק סבתם החלקית ולא המכוונת של מעשיה.

נפש האדם שואפת, כמו כל דבר, להתמיד בישותה. שאיפה זו נודעת לנו; היא מהותו של כל דבר ומהותו של האדם. וזו הקרויה: יצר. וכשהיא נודעת לנפש, היא קרויה: תאוה. אין תאוה אלא יצר בצרוף יֶדע היצר.

ומכאן שנפש האדם שואפת לדַמות לו כל מה שמרבה או מפתח את כח־פעולתו של הגוף. שכן סדרם וקשורם של המושכלים הוא כסדרם וקשורם של הדברים; וכל שמרובה כחו של הגוף להפָעל ע״י דברים אחרים, מרובים הדברים שהנפש חשה בהם ומרובה א״כ כח־השתכלותה, לאמר, כח ישותה והתמדתה.

הרי שההַפעָלות הגופניות ודִמוייהן מביאות את הנפש אם לידי הִתרבות כחה והתפתחותו ואם לידי התמעטותו ועכובו, לידי השתלמות מרובה או פחותה של כח־השתכלותה. ובמובן אחר גם להפך: במדה שמתרבה כח־השתכלותה של הנפש, בה במדה מתרבה כח־הפעולה של ההַפעָליות הגופניות ומתמעט יסוד ההִפָּעֲלות שבהן. אבל אין לראות כאן השפעת־גומלים או השפעת גרמים בין הגוף והנפש ואין היחס שביניהם אלא יחס של הקְבלה בין הדברים שבבחינת תֹּאר־התפשטות ובין הדברים שבבחינת תֹּאר־מחשבה. אין הגוף יכול, כאמור למעלה, להכריע את הנפש למחשבה

ואין הנפש יכולה להכריע את הגוף לתנועה· הקשר שבין הגוף והנפש אינו אלא על ידי מושכלים; הגוף הוא מושכלה של הנפש· וכל שמתרחש בגוף משתכל בנפש· אין הנפש יכולה להכריע הַפְּעָלָה גופנית ולכבשה אלא א״כ על־ידי מושכלה של הַפְּעָלָה מתנגדת לזו וחזקה ממנה· לפיכך· כשאנו רוצים לכוֵן אל האמצעים שיש בהם לשחרר את האדם מידי ההִפָּעֲלויות המפחיתות את כחו ולהוליכו לידי השתלמות של השתכלות· עלינו לתהות תחלה על טבען של ההַפְּעָלות ועל מדת כחותיהן עד כמה זו תקיפה מזו ועד כמה יכולה האחת להתגבר על חברתה·

* *
*

תאוה· שמחה ועצבות הן שלש הַפְּעָלות יסודיות או מקוריות וכל יתר ההַפְּעָלות מתילדות מתוכן ומתיחסות עליהן· בבחינה זו התאוה היא כל שאיפה שבאדם· והיא מהותו במדה שהוא נכרע ע״י איזו הַפְּעָלָה לפעול דבר־מה· התאוה היא א״כ אֵם לכל הַפְּעָלָה· שמחה זה המעבר בנפש מידי שלמות פחותה לידי שלמות מרובה· עצבות זה המעבר בנפש מידי שלמות מרובה לידי שלמות פחותה· השמחה טובה כשהיא־לעצמה והיא פעולה· אבל יש שהיא יתֵרה על המדה והיא הִפָּעֲלות· ואִלו העצבות היא תמיד הִפָּעֲלות ורעה כשהיא־לעצמה·

יתר ההַפְּעָלות המֻרכבות מתוכן מתחלקות עפ״י שלש אלה ועפ״י צרופיהן· אהבה היא שמחה כרוכה במושכל מִשֶׁל סבת־חוץ· שנאה היא עצבות כרוכה במושכל מִשֶׁל סבת־חוץ· עליזות· נטיה· הערצה· הפלגת־ערך· התכבדות· גאוה· קורת־רוח מעצמו· לעג· תקוה· בטחון· חסד — הן הַפְּעָלות הנמנות על שמחה ועל צרופה: האהבה· כנגדן חרטה· בחילה· הפחתת־ערך· שפלות־רוח· הכנעה· מוסר־הלב· בושה· פחד· יאוש· התמרמרות· חמלה (גדרה: עצבות בצרוף המושכל של צרת חברנו· הדומֶה לנו) — הן הַפְּעָלות הנמנות על עצבות ועל צרופה: השנאה· משאָלה· הכרת־טובה· הסברת־פנים· חביבות או ענוה· התחרות· כעס· נקמה· אכזריות· יראה (גדרה: תאוה להמלט מידי צרה· המאיֶמת עלינו· ע״י צרה קטנה ממנה)· חששנות· בהלה· עזות־נפש· כילות· תאות־הכבוד· זוללות· שכרות· תאות־

המין – נמנות על התאוה, מקצתן בצרופי אהבה או שנאה מקצתן בלי הצרופים הללו.

ועוד דברים אחדים על הַפְּעָלות והִפָּעלויות.

אין בטבע שום דבר ולא יהא דבר אחר עולה עליו בכח. אין הַפְּעָלה שלא תהא עשויה להכנע ולהכבש ע״י הַפְּעָלה אחרת חזקה ממנה ומתנגדת לה.

הַפְּעָלה ביחס לדבר שבהוה היא חזקה מן הַפְּעָלה שביחס לדבר שבעבר או שבעתיד. הַפְּעָלה ביחס לדבר הכרחי היא חזקה מן הַפְּעָלה שביחס לדבר אפשרי או מקרי.

האדם הוא חלק של הטבע ובמדה זו הוא נפעל ולא פועל; זאת אומרת, הוא רק סבה חלקית של המתרחש ומתהוה בתוכו, כפוף לחוקי הטבע ונשמע לו. וא״כ אי־אפשר לו לאדם בלי הִפָּעֲלויות. אבל כל הִפָּעֲלות פוסקת להיות הִפָּעֲלות כשאנו משכילים אותה השתכלות מכוֶנת; כשאנו משיגים אותה השגה בהירה וברורה, לאמר במכוָן. הרי שאין כאן בין ההַפְּעָלה ובין מושכלה אלא רק הבדל בבחינות וכשאנו נכרעים על ידה אנו נכרעים על־ידי מושכלה המכוָן, המפקיע מתוכה את טעם ההִפָּעֲלות: אנו פועלים על־פי המושכל המכוָן.

עכשו נִתן לנו להבחין, איזה הַפְּעָלות הן טובות ואיזה הן רעות וכיצד להמנע מן הרעות ולהדבק בטובות.

*　　*

*

טוב הוא מה שמביא לנו תועלת, וכנגדו רע מה שמעכב בעדנו לזכות בטוב. ביתר דיוק: טוב הוא מה שמתאים לטבענו ולחוקיו ומשמש לקיומו, לרבוי כחו ולהתמדתו; ורע מה שמתנגד לו. ומכאן שמדה־טובה היא יכֹלת: יכלתו של האדם לפעול מתוך חוקי טבעו והכרחו בלבד. יסודה בבקשת תועלת־עצמו של האדם, תועלת ישותו וטבעו. הרי שמדה־טובה היא תאוה, הטבועה במהותו של האדם, לקים את ישותו ולהתמיד בטבעו.

גדר זה של מדה־טובה הוא עִקר במשנת שפינוזה. לא לחנם אמר ניצֶ׳ה: כבר קדמני שפינוזה – לאמר, קדמו בתורת הרצון־לכח.

ומאחר שהשמחה מרבה ומפתחת את כח־פעולתנו וכנגדה העצבות מפחתת ומעכבת אותו, נמצא שטובות הן ההפעלות המביאות אותנו לידי שמחה טהורה, — פרט לשמחה המעורבת בעצבות — ורעות הן ההפעלות המביאות אותנו לידי עצבות. מעתה: האהבה שהיא שמחה היא טובה, השנאה שהיא עצבות היא רעה. אף אנו נמצאים למדים, שהכרת הטוב, הכרת מה שמשמש לקיום ישותנו ומרבה את כחנו, כרוכה בה הפעלה של שמחה והכרת הרע כרוכה בה הפעלה של עצבות. ועוד: הכרת הטוב היא הכרה מכוונת, הכרת הרע, שהיא עצבות וא"כ הפעלות, היא הכרה שאינה מכוונת. לפיכך, הכרת הטוב או הרע הוא מושכל של הפעלת שמחה או הפעלת עצבות; ובמדה שהנפש יודעת ומשכלת אותה ההפעלה, הרי מושכל־מושכלה זה הוא עצמו הפעלה. והואיל והכרת הטוב היא הפעלה של שמחה ועמה מתרבה ומתפתח כח־פעולתנו, הרי שהיא חזקה מן ההפעלה של הכרת הרע ויכולה להתגבר על זו. מלמד, מוטב לו לאדם לתן תמיד את דעתו על הטוב שבכל דבר מלהיות נותן את דעתו על הרע שבדברים.

מתוך שאנו משכילים מושכלים מכוונים יש לנו שלטון בהפעלות והם מהפכים, כאמור, הפעליות לפעולות. ההכרה המכוונת מרבה ומפתחת את כחנו, ונהולים על־ידה אנו מכירים את עצמנו ופועלים עפ"י חוקי טבענו — ואי־אפשר שיהא בה איזו תביעה מתנגדת להם — ומכאן אתה סבור: לפעול מתוך מדה־טובה אין משמעו אלא לפעול מתוך תבונה. ובמשמעות זו יש להגדיר: טוב הוא מה שמפתח כח־התבונה ורע מה שהוא עכוב לו. שהרי אין מדה־טובה אלא היכלת לפעול מתוך חוקי טבענו בלבד או היכלת לפעול מתוך הכרח טבענו אנו ולא אנוסים ע"י הכרח טבע המתנגד לנו. וזו חרותנו: היכלת לפעול מתוך חוקי־טבענו.

שוב הונח ההכרח יסוד לחרות, ההכרח הפנימי, כדרך שאלהים הוא הסבה החפשית לכל הדברים באשר הוא פועל מתוך הכרח טבעו בלבד. השעבוד הוא שעבוד למקרי, למה שאינו מתחיב בהכרח מתוך טבענו; הוא פעולה מתוך אנס־חוץ, מתוך חוקי־טבע זולתנו המתנגדים לחוקי־טבענו אנו.

* *

*

הַהִפָּעֲלוּת הבאות מתוך הכרה מכווֶנת, מתוך תבונה, הן החזקות שבַּהִפָּעֲלוּת: הואיל והן מתיחסות על השתוף שבין הדברים ועל ההכרח שבהם, על מציאות עומדת בעינה ומתמדת תדיר בהוה והמַפעֶלת אותנו הַפְּעָלָה אחת החוזרת ונשנית וחוזרת ומתחזקת בנו עם כל הכרה והכרה. כאמור, הַפְּעָלָה ביחס לדבר המצוי בהוה ולדבר המצוי בהכרח היא תקיפה מן הַפְּעָלָה ביחס לדבר מקרי וחולף, לדבר שעבר או עתיד לבוא ושאינו בהוה. על־כן במדה שהנפש רואה את הדברים בבחינת־הכרח ובבחינת־נצח, גדול שלטונה בַּהִפָּעֲלוּת. מעתה, אין טוב לו לאדם אלא להשכיל השתכלות מכוֶונת, השתכלות הדברים בבחינת הכרח ונצח, לאמר: להשכיל את אלהים או את העצם האין־סופי. זה הטוב היותר נעלה של האדם ומדתו־הטובה ביותר, וזה אשרו היותר נעלה. שהרי אין טוב, מדה־טובה ואשר, אלא חרות האדם; יכלתו לפעול ולחיות על־פי חוקי־טבעו בלבד.

אֹשר זה, הכל יש לו חלק בו וכל בני־האדם יכולים לזכות בו. כל אדם יש בו לכאורה דעת־אלהים במדה שנפשו משכלת את הדברים שהם כולם באלהים ואינם יכולים להיות מֻשכלים מחוץ לו או בלעדיו; אלא שדעת־אלהים זו בנפש האדם נפגמת ומְטשטשת בעטים של דִמויים בלתי־מכוּוָנים המגיעים לנו ע"י גופים חיצוניים — ואין זה איזה דבר שבחיוב כי אם העדר. אבל כל שמרובה הכרתנו בדברים־הפרטיים, מרובה הכרתנו באלהים; וכל שמרובות הַהִפָּעֲלוּת, מרובים הדברים שנִתנו להשכילם. הרי שגדול ערכן של הַהִפָּעֲלוּת כשהן לעצמן ואין הן רעות ואין הן הַפָּעֲלוּיוֹת, המכהות את עין העולם וממעטים את דמות אלהים, אלא כל־זמן שאינן מֻשכלות השתכלות מכוֶונת.

וזו השתלמותו של האדם: המעבָר מן מושכלים בלתי־מכוּוָנים אל מושכלים מכוּוָנים. והיא הנאתו ושמחתו הגדולה; השמחה היא, כאמור, המעבר מידי שלמות פחותה לידי שלמות מרובה. ומכאן, מי שמשכיל את עצמו ואת הדברים השתכלות בהירה וברורה, לאמר, מכוֶונת, השתכלות מתוך מושכל אלהים או העצם או הטבע — זה אוהב את אלהים או את העצם או הטבע; שכן מתוך השתלמות הכרתו הוא שמח שמחה

הכרוכה במושכל אלהים בחינת סבתה, ואין אהבה לדבר אלא שמחה בצרוף מושכלו של הדבר הגורם לנו אותה שמחה.

שמא אתה מתקשה בשאלה: כשאנו מכירים את אלהים בחינת סבת־הכל, כלום אין אנו מכירים אותו גם בחינת סבתה של העצבות? הרי תשובתה בצדה: עם כשאנו מכירים את אלהים, נפקע מן העצבות כח ההִפָּעלות. או ביתר דיוק, היא פוסקת להיות הִפָּעלות במשמעות של אפיסת־רוח, ושוב אין אנו עצבים אלא שמחים מתוך הכרה.

אהבת־אלהים שכלית זו – שהיא שמחה הבאה ע״י השתכלות באלהים – נובעת מתוך ההכרה של הסוג השלישי, לאמר מתוך הכרה מכוּונת במהות הנצחית של הדברים, הכרת האחד־ההכל. ואהבה זו משרה עלינו קורת־רוח נעלה שאין נעלה ממנה, הואיל והיא השלמות היותר גדולה וא״כ גם השמחה היותר גדולה.

אהבת־אלהים השכלית אינה עשויה להתחלל ע״י קנאה, אלא להפך: כל שמרובים האנשים האוהבים את אלהים, מרובה האהבה בכל אחד מהם. שהרי כל אדם אוהב מי שאוהב את האהוב עליו. ובכלל אין בטבע שום דבר המתנגד לאהבה זו; שאִלו היה דבר מעין זה, היה נמצא בטבע נגוד לאמת ונגוד לאלהים, והוא מאמר סותר את עצמו.

מי שאוהב את אלהים, אי־אפשר שיהא מבקש שאלהים יגמול לו אהבה תחת אהבה. שאִלו הוא מבקש מאת אלהים שיגמול לו אהבה, הריהו מבקש שאלהים לא יהא אלהים. הן אלהים הוא חפשי מן הִפָּעֲלויות ואין מקום בו לאהבה או לשנאה מאחר שהוא בתכלית השלמות ואין מקום בו למעבר מידי שלמות פחותה לידי שלמות מרובה, מה שהוא שמחה ואהבה, או למעבר מן שלמות מרובה לידי שלמות פחותה, מה שהוא עצבות ושנאה.

אבל אלהים אוהב את עצמו, את כל־ההויה וא״כ גם את האדם, אהבה שכלית לאין־סוף. זאת אומרת: הטבע האלהי מתענג בשלמות אין־סופית מתוך הסתכלות בעצמו והשתכלות־עצמו. בבחינה זו אהבת־אלהים השכלית של נפש־האדם משותפת באהבה האין־סופית, שאלהים אוהב את עצמו; אהבת אלהים את האדם והאהבה השכלית של נפש־האדם לאלהים היא אותה האהבה האחת. שכן הנפש היא אֹפֶן

בתאר המחשבה של אלהים, אחד מגלויו, גלויי השתכלות־עצמו. בבחינה זו הנפש היא נצחית; ויותר שאנו מכירים את אלהים, יותר גדול חלקה הנשאר ופחות חלקה הנפסד.

מעתה הוֶה אומר: אֹשר־הנפש אינו שכרה של מדה־טובה אלא אֹשר־הנפש הוא עצמו מדה־טובה; לאמר, אֹשר־הנפש, שכל־עִקרו הוא באהבת־אלהים שכלית, הוא עצמו יכֹלת באדם — ויכֹלת היא מדה־טובה. אנו זוכים לו לא מתוך שאנו כובשים את יצרינו אלא להפך: מתוך שאנו זוכים לו, אנו יכולים לכבוש את יצרינו. מתוך אהבת־אלהים, מתוך הבחנת הדברים בבחינת הכרח ונצח, מתוך השתכלות מכוּוֶנת בהויה, באחד־ההכל, יש לנו שלטון בהַפְעָלות לכבשן ולפעול מתוך חוקי־טבענו בלבד ולהיות בני־חורים.

* * *

מתוך הסתכלות־עולם זו, מתוך השתכלות באלהים, יוצא שפינוזה להורות לאדם דרך ישרה בחיים. מתוך הסתכלות בטוב היותר נעלה ובאֹשר היותר נעלה הוא יוצא להגיד לאדם מה טוב ומה רע לו בתהלוכותיו ובנמוסיו, מה זה צֶדק ומה זה רֶשע, מה זו מצוה וזכות ומה זו עֲבֵרה וחובה, וכמה גדולה התועלת שבהנהלת החיים על־פי תורת התבונה וגזרותיה.

מאחר שתאותו של כל אדם הטבועה במהותו היא לבקש את תועלת־עצמו, לקַים את ישותו ולהרבות את כחותיו, ויכֹלת זו היא מדתו־הטובה; הרי שצריכים בני־האדם להתחבר יחדו ולעזור איש לרעהו, לעשות כולם אגודה אחת כדי לפתח ולהגדיל את מדת כחותיהם על־פי שתופם. התאגדות זו היא המדינה האזרחית.

במעמד הטבעי של האדם אין צֶדק ואין רֶשע, אין מצוות ואין עֲבֵרות. כל אדם מתקיֵם עפ״י זכות־הטבע הנעלה ועושה על־פיה כל מה שמתחיֵב מתוך הכרח־טבעו, דואג לתועלת עצמו, מבקש לקַיֵם את האהוב עליו ולהשמיד את השנוא עליו, ואין שום חוק מחיֵב אותו לצַיֵת לאחרים. ואלמלי האנשים חיים כולם עפ״י שלטון התבונה, היו משתמשים בזכותם הטבעית ושלא לגרום נזק איש לרעהו; שהרי אנשים החיים עפ״י שלטון התבונה

מתאימים בטבעם זה עם זה, שואפים כולם לאשר אחד וכולם יכולים לזְכות בו במדה שוה ושלא לקפח זכותו של שום אדם, ולא עוד אלא שכל אחד מבקש לזַכות בו את חברו ונהנה במדתו הטובה ויכלתו של חברו ויותר שהוא מבקש את תועלת־עצמו הוא מביא תועלת לאחרים — כך נפשותיהם דבקות יחדו והן נפש אחת לאהבת־אלהים ולשמחת־השתכלות. על־כן אין בטבע דבר שתועלתו לאדם מרובה משֶל האדם החי עפ״י מצות־התבונה.

אבל האנשים כפופים להִפָּעֲלויות שונות ומתנגדות הפוחזות עליהם ומתנגשות בהם, מושכות אותם לכאן ולכאן וחוצצות בין אדם לאדם אחוזי הִפָּעֲלויות כאֵלו הם נעשים שונאים ביניהם, צוררים וגורמים נזק זה לזה, וכל אחד נכוה מחופתו של חברו. לפיכך הם מוכרחים, כדי לחיות בשלום ולהגן על קיומם, לוַתר על זכותם הטבעית ולעשות חוזה ביניהם לצֹרך בטחונם ולשֵם שמירת עניניהם המשותפים, לִתן ערובה זה לזה שלא יזיקו איש את רעהו ולִתן אֵמון זה בזה; לאמר, לוַתר על זכותם הטבעית ולחיות עפ״י הזכות האזרחית של המדינה החברתית. ומכאן שאין צדק ורֶשע, מצוה ועבֵרה, אלא במעמד המדיני ולא במעמד הטבעי של האדם. אין צדק ומצוה אלא משמעת, ואין רֶשע ועבֵרה אלא מֶרי, אי־משמעת, ואין ענשם אלא לפי חוקי המדינה, לפי גזרותיו של ההסכם הכללי.

זו תקנתם של האנשים תפוסי הִפָּעֲלויות מתרוצצות. מתוך שהם מתחברים ומפקידים בידי הכלל את זכותו הטבעית של כל פרט ומוסרים יפוי־כח לרָשות העליונה של המדינה לחוק חוקים ולהטיל קנסים וענשים על כל מי שממרא את פיה ומורד בה, הם עושים את הטוב לא מאהבה אלא מיראה, יראת העֹנש; שכן כל הַפעָלה נִתנה לכבשה ע״י הַפעָלה תקיפה ממנה. גדולה א״כ תועלתה של המדינה, הממצעת ומפשרת בין ההַפעָלות המתנגדות של בני־האדם, משכנת שלום ביניהם ומגנת עליהם, על אזרחיה. על ידה נתקנה ונתעלה הַפעָלה חזקה, הַפעָלת היראה, שיֵש בה להתגבר על הִפָּעֲלויות רעות. על־כל־פנים תועלתה מרובה משֶל הפסדה. אף אם מתלוצצים לֵצני־הדור והחכמים האלהיים על מאויי הבריות וחפציהם ומקללים את חייהם העלובים, אף אם משבחים בעלי מרה־שחורה חיי כפר ללא־תרבות, בזים לבני־האדם ומפליאים חיות טורפות — בעל־כרחם הם לומדים מן הנסיון

שיותר נוח לבני־האדם להספיק את צרכיהם כשהם מסיעים אחד לחברו ושאין הם יכולים להמלט מפגעי־הזמן ומן הסכנות הצפויות להם בכל מקום אלא א״כ על־ידי אחוד כחותיהם ושתוף עניניהם. בבחינה זו יש לאמר: טוב הוא מה שמרבה שלום בעולם, ורע מה שמרבה מחלֹקת בעולם. צֶדק, ישר ומעשים הגונים, וכל המעשים הנובעים מתוך אהבה ושמחה משכנים שלום בתוך האנשים; כנגדם מעשים הבאים מתוך שנאה ועצבות מביאים לידי מחלקת. וזה הכלל: אין לכבוש את רוח האדם בכלי־זין של הכח אלא על־ידי אהבה ונדיבות.

*

היראה, יראת הענש, המביאה לידי שלום במדינה, אינה טובה אלא ביחס, טובה בשמושה הטוב ולא כשהיא־לעצמה, ואינה אלא מדרגה נמוכה בתקנת האדם ואשרו; ואי־אפשר לסמוך עליה ולבטוח בה. דוגמתה גם הבושה מביאה לידי שלום במדה שהאדם מתבַיֵש לעשות מעשים שאינם הגונים, אבל אינה אמצעי בדוק; במקום שאין מכירים אותו, אינו חושש לעשות אותם המעשים. יתר על כן, הרי שתיהן הן הַפְּעָלות של עצבות וא״כ הַפְּעָלות רעות כשהן בפני־עצמן.

רק המדות־הטובות שמתוך שלטון התבונה הן טובות בהחלט.

מי שחי עפ״י מצות־התבונה עושה את הטוב מאהבה ולא מיראה, מתוך שמחה ולא מתוך עצבות. ומשום שהוא מבקש מתוך אהבתו לכל היקום את תועלת הכלל עם כשהוא מבקש את תועלת עצמו ומשתדל לזַכות את הרבים באשר הנעלה שזכה עצמו לו, הרי הוא יותר חפשי במדינה החברתית מאשר בבדידותו. הלה אינו רואה את חוקי הצבור כשעבוד לו, והם חביבים עליו.

אבל אינו צריך למוראה של מלכות. אף אינו זקוק וגם אינו עלול להתרגשות של חמלה, שאינה מדה־טובה הואיל והיא עצבות המתשת כחה של הנפש, עצבות הבאה מתוך השתתפות בצערו של חברו, — בבחינת התרגשות והִפָּעֲלות יש גם בבעלי־גאוה ממדת האהבה והחמלה, כגון כלפי חונפיהם ומכבדיהם; אלא הוא עומד לחברו בשעת צרתו מתוך שמחה של אהבה ולא מתוך עצבות של צער, שכן הוא פועל על־פי מצות־התבונה בלבד ודעתו צלולה עליו בכל המעשים שהוא עושה.

זאת אומרת: כל מעשיו הם פעולות ולא הִפָּעֲלויות, מעשים מתוך גבורת־רוח. על גבורת־רוח יש למנות דעתנות ונדיבות. דעתנות היא שאיפה לקַיֵם את ישות־עצמו עפ״י מצות־התבונה בלבד; עליה מתיחסות מדות ההסתפקות, הפכחות, עמידת־רוח בשעת סכנה. נדיבות היא שאיפה לעזור לחברו ולהתקשר עמו קשרי ידידות עפ״י מצות־התבונה בלבד; והיא מדת חסידות.

בבחינה שהמעשים הנעשים על־פי מצות־התבונה מתיחסים על מושכל־אלהים הם קרויים: דת.

דת זו, דת שמתוך שלטון־הדעת, אינה גוזרת על החמדה ואינה אוסרת את התענוג. אלא להפך: היא דורשת מן האדם לבקש את תועלת־עצמו ולהשתמש בדברים לשמושו עד היכן שידו מגעת בשביל להגדיל את כח־פעולתו ועמו את מדתו־הטובה; לחזק ולפתח את גופו כדי שיתכשר יותר להתרשמות ולהִפָּעלות ע״י דברים שונים ומרובים ועמו תתכשר גם נפשו להשתכלות ע״י מושכלי ההִפָּעֲלות של אותם הדברים; להתענג על ההויה ולֵהנות מעולמו, לִתן את דעתו רק על החיים ושלא להרהר אחר המות ולהיות שמח תמיד. שכן כל שהשמחה מרובה, מרובה מדת השתלמותנו ומרובה אם־כן חלקנו באלהים. אין השכינה שורה מתוך צער ועצבות.

רק האמונות־הטפלות משבחות את העצבות וממשיכות אותה על נפשנו דורשות מן האדם לצעֵר את עצמו ולהַסר את נפשו, ומפסידות לו את עולמו הגדול. אבל אין שום אלהים – אלא אם־כן הוא בעל־קנאה ואינו אפוא אלהים – מוצא לו קורת־רוח באפיסת־כחנו ובצרותינו או חושב לנו לצדקה את דמעותינו ואנחותינו, תוגתנו ויראתנו, ודברים כיוצא באלו שהם מסִמניו של רפיון־רוח. החולשה היא לא פחיתות טבעית בלבד אלא גם פחיתות מוסרית. כאמור, כל שגדולה בנו מדת־הפעולה, האַקטיביות, גדול בנו כח־השלטון בהַפעֲלות.

למדת: הדת שמתוך שלטון־התבונה, אין בה שום תביעה המתנגדת לטבענו האמתי ואינה אלא מאמֶתת את טבענו, גואלת אותו משעבודו וחושפת את כחותיו, ומתוך כך אנו עובדים את אלהים מתוך שמחה, מתוך בדיחות־הדעת של הִתאַמתות מהותנו: של השתכלות באלהים או באין־סוף של העצם או הטבע. וזה אשר־נפשנו הנעלה אין נעלה ממנו.

א׳ הנפש האנושית

מושכל הגוף האנושי

מושכל־מושכלו של הגוף האנושי: מושכל הנפש

הכרה

הסוג הראשון: הכרה בלתי־מכוונת = דמויים = מושגים כוללים

הסוג השני } הכרה מכוונת { מושכלים מכוונים = מושגים משותפים

הסוג השלישי } הכרה מכוונת { דעת שמתוך הסתכלות = הכרת המהות הנצחית והאין־סופית של אלהים

ב׳ ההפעלות

הטבע האנושי

הגוף האנושי

הפעליות הגוף האנושי

הנפש = מושכל הגוף האנושי

מושכלי ההפעליות של הגוף האנושי

יצר תאוה: יצר בצרוף ידע־היצר

הפעלות

הפעליות

עצבות { שנאה

שמחה יתרה { אהבה יתרה

וצרופיהן

פעולות

שמחה { אהבה

גבורת־רוח

דעתנות׳ נדיבות

ה

סִיוּם

צִמצמתי את תורת־המדות בראשי פרקיה והעמדתי אותה על עִקרים אחדים, שהם לדעתי תמצית מחשבתו הגדולה של שפינוזה. אבל לא הלכתי בדרך הרצאתו ולא נתגלגלתי עמו בכל המחִלות של מופתיו וסמטאותיהם המסוכסכות זו בזו. כבר אמרתי בפתיחת ההרצאה: מתוך שבחר במדת־הנדסה הפריח את נשמתה החמה של משנתו והיא נתאבנה ונתקשה מְקשה מופתים חנוטים, שספגו והבליעו לתוכם כל לחלוחית משפטיהם וקפאו. הוא רצה להוכיח יותר מדי ונכשל. שהרי בעל־כרחו עקף כמה וכמה עקיפות לכל הוראה כדי לשלשל אותה עד המושכלות־הראשונים — עד שנפחה רוחה בדרכה הארוכה והסורחת. הוא שהעלה את ההסתכלות, את האִנטואיציה, למדרגה העליונה של הכרה, יצא לסלסל בהקשים שאינם אורגים את מסכת מחשבתו אלא קורעים אותה עם כשהם פותלים פתילים מתוכה; זו קודמת להם והם נזונים ממנה ומפגרים אחריה, אלא שהם מערימים על מקורה ומקום חיותה, ההסתכלות, מסבכים את דרכה הישרה ומטעינים אותה כֹּבד מיותר ומתקשים בלדתה ונראים כאִלו הם הרו וילדו אותה. דומה, שפינוזה עשה את תורתו פלסתר. הוא מסר לנו את סִמנו המובהק של דֶקַרט והורה כמותו, שאין המושגים אמתיים אלא אם־כן הם בהירים וברורים — ואין לך מאמרים חתומים המאהילים על עצמם, מאמרים בלתי־בהירים ובלתי־ברורים, כמאמריו הוא; גדולה אפלולית משנתו אפילו משֶׁל הֶרַקליטוס הסתום. הוא השתמש במדת־הנדסה שלא במקומה, וענשו בצדו.

כנראה הרגיש בכך, שהמופתים אכלו את המשפטים והתולדות את אמותיהן. הן הוא מתנצל במלואים לחלק הרביעי ואומר: הדברים שהצעתי בנדון דרך־החיים הישרה אינם מסודרים באופן שנִתנו לתפסם בסקירה אחת, ולא שניתי אותם אלא דרך פזור, לאמר כפי שנוח היה לי לגזור גזרות־שוות מן משפט אחד על משפט שני. והוא רואה לו צֹרך לחזור על דבריו ולהציעם שוב בדמות ראשי פרקים ללא־מופתים, כללים מסוימים בלי גזרות־שוות מבַלבלות.

לפיכך התרתי לי להפוך פעמים את הסדר, להרצות ולהסביר את דעותיו על־פי צרופן הפנימי ולא על־פי השתלשלותן החיצונית שבדרך־הנדסה, המאיֶמת עלינו בזחילותיה ומַשֶבת עלינו קרה של מחשבה שנשתברה ונתפצלה פצולי דיוקים ודקדוקים.

* * *

אין לך דבר קל מלמצוא סתירות בשִטת שפינוזה; אף אם לא יגעת, מצאת אותן. וכל מי שבא ומציע את שטתו כולה נאה בלי שום פגם, אינו אלא בורר לו מתוכה את ההוראות המכוונות יפה זו אל זו ומסיח את דעתו מן ההוראות שיש בהן להטיל מום במחשבה הגדולה. ושורת הדין נותנת, שהוא רשאי לזלזל בהן ולראותן כדברים טפלים שאינם מגופי התורה. ומאחר שתורה זו נִתנה להדרש במ"ט פנים, הרי כל מרצה ומפרש משיֵר בה כל אחד לפי השקפתו המיוחדה איזה שיור מיוחד של הוראות שאינן נוחות להרצאתו, והוא משמיטן מתוכה ואינו משגיח בהן.

אין הדברים הללו אמורים אלא בנדון סמיכויותיהם ולְוָייהם של המוני המחשבות, שנתלו במחשבה הגדולה האחת וחוסים בצלה, אבל לא בנדון מחשבה זו עצמה. ודאי יש למצוא במגלת־יוחסין הארוכה של אותן המחשבות, במגלת הקשיהן ומופתיהן, איזה פסול במשפחתן, איזה אסופי־חוץ ויוצאי־דֹפן; אבל כשאין אנו מקפידים על כל קשוריהן וקשורי־קשוריהם ואנו מישרים את דרכן המתפתלת ומחזירים אותן למקורן, מתפזרים ונעלמים שלדי המחשבות המטרידות בהמוניהן – ומחשבה אחת, מלאת לֵח ולשד, בוקעת ועולה כולה מתאימה, כולה טהורה, וברק לה והוד לה.

ואלמלי בא לפני אדם ואומר לי: למדני כל תורת שפינוזה על רגל אחת, הייתי משיב לו: שפול לסופה של זו ותמצא אותה מקופלת במאמר אחד. "אֹשר־הנפש אינו שכרה של מדה־טובה אלא הוא עצמו מדה טובה. ואנו זוכים לו לא מתוך שאנו כובשים את יצרינו, אלא להפך: מתוך שאנו זוכים לו, אנו יכולים לכבוש את יצרינו". זאת אומרת: אין אנו מגיעים לידי

אשר־הנפש מתוך שאנו עושים מעשים טובים אלא אנו עושים מעשים טובים מתוך שהגענו לידי אשר־הנפש, לידי דעת־אלהים ואהבת־אלהים. אין בנו איזה יצר־טוב הכובש איזה יצר־רע ואין בנו רצון חפשי המתגבר על ההִפעָלות ומַקנה לנו מדות טובות ומכשיר את הנפש להכרה צלולה. אין הוא, אשר הנפש שבהכרה צלולה, תולדה של הטוב אלא סבתו; ולא סבת־חוץ אלא סבה טבועה מבפנים. הוא עצמה מדה־טובה. ההכרה המכוּוֶנת היא היכֹלת היותר גדולה של האדם, ומוּתָּר לאמר (עַיֵן במופת למשפט ג׳, ח״ה), ההִפעָלה היותר חזקה, השולטת על כל יתר ההִפעָלות. היא מהפֶכת הפָּעֲלויות לפעולות, אינה ממיתה את התאוות אלא מפקיעות מתוכן את שעבודן ועושה רעות לטובות; הן תמיד רעות ושעבוד כשאין הכרה עמהן, הן תמיד טובות וחרות כשיש הכרה עמהן. שלטון ההִפעָלה של הכרה מכוּוֶנת הוא עצמו מדה־טובה[105].

אף סוקרטס הורה: מדה־טובה זו דעת. אבל שפינוזה הוסיף עִקר גדול: הדעת היא הִפעָלה, החזקה שבהִפעָלות.

שפינוזה הכופר בכח של בחירה, בכח של חרות־רצון, הניח יסוד לשִטתו כח חרות של הכרה. האדם יכול להגיע לידי הסתכלות מכֹוּוֶנת בהויה, יכול להגיע לידי המדרגה העליונה של השתכלות, יש בו להשכיל את עצמו ואת הדברים, יש בו להשכיל אלהים. הנפש יכולה להעליל, שכל ההִפעָליות הגופניות או ציורי־הדִמויים של הדברים יתיחסו על מושכל־אלהים (משפט י״ד, ח״ה).

כח־חרות זה של הכרה, יסודו בהכרח; בהכרח ההשתכלות של ההויה. שהרי נפש האדם היא אֹפֶן בתֹאר־המחשבה של אלהים, לאמר בכלל־ההשתכלות. על־כן יש בנפש האדם מושכל מכוּוָן של המהות הנצחית והאין־סופית של אלהים; אלהים משתכל בנפש האדם. יש לנו, אומר שפינוזה, מושכל ברור מאלהים, ברור כמושכלו של המשולש, אעפ״י שדמותו אינה ברורה לנו כדמותו של המשולש. ההשתכלות טבועה בהכרח טבענו, היא ממהותנו, היא תאותה היותר גדולה של הנפש.

ההכרה בחינת הִפעָלה, בחינת אַפֶקט, ההכרה בחינת תאוה, הגדולה שבתאוות: זה עִקר חדושו של שפינוזה בתורת־המוסר.

חרותו של האדם, הכרח טבעו או אמתת טבעו, מדתו־הטובה, יכלתו, תועלת־עצמו, הצלחת־נפשו – הם שמות נרדפים. חרותו היא בהכרח טבעו ואמתתו והיא מדתו הטובה ויכלתו ותועלת־עצמו ואשרו היותר נעלה, והאדם מגיע לידי כך בכחה של ההכרה שהיא מהותו ותאותו: בכחה של השתכלות ההויה בבחינת־נצח, לאמר בבחינת מושכל־אלהים.

עד כאן מגיעה אמונתו האדוקה של ברוך שפינוזה בכל־יכלתו של השכל, בכחה של השתכלות ואשרה.

נובַליס אמר: תורת שפינוזה היא רוויה אלהות. יש לנסח פתגם שנון זה: היא רוויה אמונה בשכל.

*

ואם נפשך לדעת עוד עִקר, שממנו מסתעפים רובי הוראותיו של שפינוזה, הרי אתה מוצא אותו במאמרו הקצר: מדה־טובה זו יכֹלת. יכֹלת–משמעה כח הנפש, כח ההשתכלות, והוא עולה גם למשמעות של כח חיים. יש כאן זווג של שכלתנות עם חיוניות, של אִנטֶלֶקטוּאַלוּת עם וִיטַלוּת. אולם לא עם חיוניות בכלל אלא עם חיוניות מסוימה, חיוניות בחינת פועלת ולא נפעלת: אין חיים אלא בחרות. חיי הַפָּעלות, חיים של שעבוד יצרים, אינם קרואים חיים. השעבוד ממעט את דמותם, מפחית את כחם. אין כח אלא בחרות ואין חרות אלא בשלטון־השכל. השכל הוא הגדול שבכל הכחות; וכל שמרובה כח המחשבה באדם, מרובה בו כח החיות הפועלת.

כבר הטעמתי, שהשכלתנות של תורת שפינוזה היא ממין מיוחד בבחינתה ההגיונית. עכשו יש לאמר, היא ממין מיוחד גם בבחינתה המוסרית, בבחינת דרך בחיים. יש לה כאן הוראה של חיוניות שכלנית.

אף הטעמתי: שפינוזה הוא הפִלוסוף של החיוב, החיוב לאין־סוף בבחינה הגיונית. עכשו יש לאמר, הוא הפִלוסוף של החיוב גם בבחינה המוסרית. תורתו היא הערצת החיים, הערצת כחות החיים הנובעים מתוך שלטון־הדעת. ומכאן הערצת השמחה שבמשנתו. השמחה היא חיוב חיים, הגברת יכֹלת, עודף כחות; העצבות היא שלילה שבחיים וגם שלילה שבהשתכלות,

הפחתת יכלת וחיות כאחת. כל שמרובה יכלתו השכלית של אדם, מרובה בו מדת החיוב שבחיים ומרובה בו מדת השמחה והשלמות.

אפשר למנות שני טפוסים של פִלוסופים.

על הטפוס האחד נמנים כל אלו שעִקר מחשבתם היא תקנת האדם, תקנת היחיד והצבור, והם מתכונים להורות לו דרך בחיים, דרך ליצריו ולהנאותיו, דרך לאשרו ולהצלחת־נפשו. מדעת ושלא־מדעת הם מקדימים לחקירותיהם הקדמה אחת שאינם מהרהרים אחריה: מקדימים להן את תביעת הטוב, אם הטוב הפרטי ואם הטוב הכללי, את השאיפה לאֲשֶר את האדם. עם זה הם מקדימים לתורתם הנחה־קודמת של חיוב הקיום, אמירת־הן לחיים אם בצורה של חמדה שופעת ואם בצורה של כבוש יצר, של שביל־הזהב או אף של נזירות, המתגדרת גם־כן בשם הנאה עליונה. הללו אינם פלוסופים מדעיים, שהרי כל משנתם מותנה בהנחה אחת, שלא נתאמתה כלל. הם פִלוסופי הדת והמֻוסר.

על הטפוס השני נמנים כל אלו, הדורשים לאמת ההכרה כשהיא לעצמה, אמת שאינה באה לשמש לאדם, השואלים גם על החיים עצמם ואינם חוששים להגיע לידי הגדולה שבכפירות, הכפירה בתכלית הקיום, לידי הגדולה שבשלילות, שלילת החיים. הללו אין האדם ותועלתו עִקר להם ולא הדאגה לתקנתו מוליכה את מחשבתם, אלא הם מבקשים את האמת הקודמת לאדם ולאשרו ומקבלים אותה בכל אכזריותה הקשה, המטפחת על פני יצור עלוב וגא זה ומגלה את ערותו. הם פלוסופי האמת המרה, הצרופה מסיגי האנושות, ולרוב הם גאוני הצער העולמי.

בבחינה זו יש למנות את שפינוזה על הסוג הראשון. אין למחשבתו תכונה מדעית, אף־על־פי שהיא לבושה תלבשת המדע ועשויה במתכנתה של תורת־ההנדסה. קודמת לכל חקירותיה המדעיות — האמונה, האמונה באדם ובאשר קיומו, שאינו טעון אלא התבוננות בדרך הישרה; האמונה באשר־החיים שמתוך שלטון־תבונה. לפיכך אין בה מאפיו של הצער הגדול, צער־החִדָלון.

* *
*

אמרתי, שמתוך המחשבות הרבות בוקעת ועולה מחשבה אחת כולה מתאימה. כן, היא מתאימה בתוך עצמה, בתוך תחומיה. אבל על פתחה רובצת הסתירה, שכבר נתקלנו בה; סתירה שבהנחה הראשונה. אלהים הוא בן תארים לאין־סוף ואנו מכירים בהם רק שנים. הרי שאין השכל כל־יכול. וכיצד יש בנפש מושכל מכוֻּן מהמהות הנצחית והאין־סופית של אלהים? וסמוך לפרכה זו יש עוד לשאול: האדם הוא רק אֹפֶן סופי, ואיך ישכיל הסופי את האין־סופי? [106]

זו ואף זו. מן ההנחה הראשונה אל אחרונה שבהנחות.

אם יש בנפש האדם, במדה שיש בה מושכלים, הכרה מכוֻּנת של המהות הנצחית והאין־סופית של אלהים (עיֵן במשפט מ"ז, ח"ב), הרי שאין לו לאדם דבר קל מלכוף את יצרו ולהכניעו, להמנע מן הרע ולעשות מעשים טובים, להשכיל את אלהים ולזכות לאשר היותר נעלה וכלום קל הוא? אף שפינוזה עצמו מסיֵּם את תורתו מתוך הודאה בלחש ואומר: שורת־הדין נותנת שקשה היא הדרך המוליכה לידֵי אשר־הנפש, לידי ספוק־הנפש האמתי; קשה הוא מה שאינו בנמצא אלא לעתים רחוקות. "שאלמלי האשר שכיח ונמצא לנו בלי יגיעה מרובה — אפשר ויהא מזלזל בו כמעט כל העולם כולו? אמנם כל דבר נעלה הוא קשה כשם שאינו שכיח!" משום־מה הוא נעלה וקשה ואינו שכיח? הן הוא טבוע בהכרח הטבע האלהי ובהכרח טבענו. הן ההכרה היא ממהותה של הנפש, שהיא אֹפֶן בתֹאר־המחשבה של אלהים, ומן ההכרח שהיא משכלת את אלהים. מהיכן אם־כן חרותם של האנשים להסיח את דעתם מן אלהים? מהיכן חרותם לזלזל בהצלחת־נפשם?

אלו הן שאלות המצינות את הגבולים האחרונים של תורת שפינוזה, גבולי ראשיתה וסופה. הן מסמנות את התחומים שבין דרכה ההגיונית, דרך־הנדסה, ובין האמונה הקודמת לה שלא־מדעת, האמונה בשכל, בשכל־ההויה ובשכל האדם.

ואין לך אמונה עוֶרת כאמונה בשכל ואין לך אדוקה מזו.



שפינוזה בסוף ימיו

ציונים והערות

ציונים והערות

1. שבע מחלקות – כך כתוב בתקנות בי״ס זה (עַיֵן: Menisma, Spinoza und sein Kreis)· לפי דברי שבתי בַּס בספרו ״שפתי ישנים״, בהקדמת המחבר, היה בית־הספר הזה בן שש מחלקות· הוא מספר: ״וכן הוא הסדר של ק״ק ספרדיים יצ״ו· הם בנו את בית ה׳, בית המקדש מעט, בית־הכנסת המפוארה, ומי שלא ראה בנין זה לא ראה בנין נאה מעולם בתוך בני ישראל, ואצלה סמוך לה בנו ששה חדרים לתלמוד תורה אשר בדעת חדרים יפליאו· ובכל חדר יש מלמד אחד אף אם יהיה התלמידים למאות וכן ירבו· בחדר הראשון שם לומדים הילדים הקטנים עד שידעו לקרות בתפלה, ואז משימים אותו לחדר השני ושם לומדים התורה עם ניגון הטעמים עד שיהיו בקיאים בחמשה חומשי תורה עד לעיני כל ישראל· ואז יכָּנסו לחדר השלישי ושם לומדים תורה עד שהם בקיאים לפרש בלשונם לשון לע״ז· ובכל שבוע לומדים היטב פירוש רש״י על כל הפרשה, ואז יבואו לחדר הרביעי ושם לומדים נביאים וכתובים כסדר בניגון הטעמים והנער קורא הפסוק בלשון הקודש ואחר כך מפרש אותו בלשון לע״ז וכל הנערים שומעים לו, ואחר כך יאמר השני ג״כ וכן כולם· ואח״כ ילך לחדר החמישי ומרגילים לנערים לקרות הלכה מעצמן עד שיגיעו להבנה ולשכל ולכלל בחור ושם אינם מדברים בלשון אחר כי אם דוקא בלשון הקודש, רק ההלכות מפרשים בלשון לע״ז, והם לומדים חכמת הדקדוק היטב ובכל יום ויום לומדים גם כן הלכה אחת מהגמרא וכשיגיע לפני מועד או רגל אזי כל התלמידים לומדים השלחן ערוך מענינו, הלכות פסח בפסח וחג בחג, עד שהנערים כלם בקיאים בהדינים· ואז ילכו לחדר הששי על הישיבה

לבית המדרש של החכם אב"ד יצ"ו· ושם יושבים בחדר ולומדים בכל יום ויום הלכה אחת בדקדוק רש"י ותוספות ומפלפלים גם כן בעיון הדינים מהמימוני והטור ובית יוסף ושאר פוסקים· ובתוך המדרש יש להם בית־הספר מיוחד ושם יש להם ספרים הרבה ובכל זמן שהם על הישיבה אותו החדר ג"כ פתוח ומי שירצה ללמוד כל מה שירצה משאילין לו· אבל לא חוץ מן המדרש אף אם יתן משכון גדול·

וזמן הלימוד הוא שוה לכל הרבנים ומלמדים· והוא בשחרית כשהזג מכה שמנה אז יבואו כל המלמדים והתלמידים כל אחד לחדרו ולומדים שלש שעות עד שיכה אחד עשר ואז יצאו כלם כאחד· וכשיכה הזג שנים אחר חצות יום באים ג"כ כלם כנ"ל ולומדים גם כן עד שיכה חמש· ובימות החורף עד שנכנסים לבית הכנסת· ובאותן שעות שהילדים בבתיהם יש לכל בעל בית איש המלמד עם הילד לכתוב בלשון לע"ז ובלשון הקודש· ולחזור הלימוד בביתו ולעשות שירים וחרוזות ולנהג אותו בדרך ישר· ולכל אחד מה שירצה· והרבנים המלמדים הנ"ל נבחרים ונתמנים מן הקהל יצ"ו· ונפרעים מתוך הקופה של חבורא קדישא הנקראת תלמוד תורה לכל אחד לפי ערכו וצרכו ולימודו כך וכך לשנה; ואין המלמד צריך להחניף לשום אדם וילמד עם התלמידים בשוה עני ועשיר"·

ר' שבתי שעפטיל הורויץ הלוי (בן השל"ה) מספר בספרו "ווי העמודים": "בעברי מק"ק פראנקפורט לק"ק פוזנא הלכתי דרך הים ועברתי בק"ק אמשטרדאם ומצאתי שמה אנשים חשובים והרבה תלמידי חכמים מהם· והייתי בבתי מדרשות שלהם· אשר לכל אחד מחיצה בפני עצמו· ראיתי שהקטנים לומדים המקרא מן בראשית עד לעיני כל ישראל· ואח"כ כל העשרים וארבע· ואח"כ כל המשניות וכשנעשה גדול אז מתחיל ללמוד גמרא פירוש ותוספות וגדלו והצליחו גם עשו פרי· ואנכי בכיתי על זה למה ועל מה לא יעָשה כן בארצנו· הלואי שיתפשט המנהג הזה בכל תפוצות ישראל· ומה יזיק בזה שימלא כריסו במקרא ובמשנה עד שיהיה בן שלש עשרה ואח"כ יתחיל ללמוד התלמוד? כי בודאי בשנה אחת יגיע לתכלית ולכמה מעלות טובות למקום בחריפות התלמוד· מה שאין כן בלימוד דידן"·

2. יצחק אבוהב (די פונסיקו) תרגם מפורטוגיזית לעברית את "שער השמים" ו"בית אלהים" לאברהם הכהן אירירה; כתב שירים, ודוי על חטאים, חבר ספר על השארת הנפש (כת"י), ס' "זכר עשיתי לנפלאות אל" על מלחמת האשכנזים והפורטוגלים בברזילה ועל צרות היהודים שם, וספרי דרוש (בפורטוגיזית).

שאול הלוי מורטירה חבר ספר "גבעת שאול", חמשים דרשות; ס' "השגחת ה' על ישראל" (חלק ממנו בשם "תורת משה אמת"); קונטרסי וכוחים כנגד הנוצרים ועוד בכת"י. (השוה: שפתי ישנים; בן־יעקב; (Kayserling, Biblioteca espanola-portugueza-judaica). שאול מורטירה היה ממיסדי הישיבה הגדולה "כתר תורה".

מנשה בן ישראל הקדיש את ספרו Esperanza de Israel למיכאל שפינוזה וליתר פרנסי הקהלה.

אגב: כשנשאל הדרשן המומר אנטוניו וירא (Vieyra) על יצחק אבוהב ומנשה בן ישראל, מי משניהם מטיב לדרוש, – רגיל היה לבוא לביהכ"נ ולשמוע את דרשותיהם – השיב: ר' מנשה אומר מה שהוא יודע ור' יצחק יודע מה שהוא אומר.

3. ס' דקדוק של משה קמחי; ס' שארית יוסף ליוסף בן ש"ט – לפי השערת דוד קויפמן.

הספר הספרדי של מנשה בן ישראל תֻּרגם לעברית, ע"י אליקום בן יעקב ש"ץ, בשם "מקוה ישראל".

4. יהודא אלפכאר – עין "המחברת התאולוגית־המדינית", פרק ט"ו, ובמכתבו של שפינוזה לאוסְטֶנס (מכתב מ"ג).

הרב חסדאי קרשקש – עין במכתב שפינוזה למאיר (מכתב י"ב). הוא מביא את דברי "אור ד'" (מאמר א' כלל ג', פרק ב') בנדון עלות ועלולים ב"ת: "אין המלט מהיות עלה אחת לכולם, לָמה שאם היו כולם עלולים היו אפשרי המציאות בבחינת עצמם והם צריכים למכריע יכריע מציאותם על העדרם", וכו'.

בספר הדקדוק שלו מזכיר שפינוזה את אברהם דבַלְמֶש, וספרו "מקנה אברם" ג"כ אינו ברשימה.

5. A.Trendelenburg, Histor. Beitr. z. Philos. Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Lehre. הוא אומר שם: Spinoza, der viel dachte und, scheint es, wenig las.
ספר זה נדפס בשנת 1867 ורשימת ספריו של שפינוזה נתפרסמה בשנת 1885.

6. אחד הביוגרפים מסַפר, ששפינוזה היה עוזר לתלמיד בבית־מדרש העליון ומסביר לו את שעוריו בתורת הרפואה.
לֵבניץ, במכתבו מפרנקפורט, הכתיר את שפינוזה בתֹאר זה:
A Monsieur Spinosa, Médecin très celebre et philosophe très profond.

7. שפינוזה לא היה ממעריצי החכמות השמושיות. הוא היה אומר: האקדֶמיות עשויות לצמצם את חוג־המחשבה ולא לפתח אותה.

8. על שלילת הגשמיות.
הראב"ד בהשגותיו, משנה תורה, הל' תשובה, ג', ז': "ולמה קרא לזה (למאמין בגשמיות של אלהים) מין, וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה", וגומר. וב"עיקרים" מובאים דבריו בנוסחה אחרת (לפי דעת קויפמן, בספרו Geschichte der Attributenlehre, אין זו הנוסחה הנכונה — בנגוד לדברי "כסף משנה"): "אמר אברהם, אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשוטן אין ראוי לקרותו מין".
בשיר אחד על המורה (כנראה מחברו הוא ר"ש דפירא) נאמר:

"ומי יאשים אשר יגביל ויגשים
והגדות עלי שעור מעידות,
וחכמי לב בגשמות מחזיקים
ולגשמות ראיה מפסוקים." (אוצר נחמד, II, 85).

ומשולם בן שלמה דפירא משורר:

"אל תאנף באומרים גשמות ואם
לאל תמונת האנוש ציירו;
האומרים כבוד והחושבים דמות,

דעות חלוקים הם ולא כפרו;
כמה חכמים אמרו שעור והם
העובדים צורם ופיו לא מרו."

(גיגר, ציצים ופרחים; שטינשנידר, מורה מקום המורה, קובץ על יד, תרמ"ה).

הרמב"ן מספר (קובץ תשובות הרמב"ם, ג', נ"ג): "וגם אני ראיתי מהם רבים ואחד מהם מוחזק כרב גדול והיה מהקצינים והיה מדבר תועה על רבנו ז"ל (הרמב"ם) בהרחיקו מה שהרחיק מהדברים הגשמיים, ואני שאלתיו: התאמין כי יד ה' כיד האדם? והשיב כי הוא יד ממש ברואה".

והן הרמב"ם נרדף וספריו נשרפו דוקא על כפירתו בתארים גשמיים של אלהים. ידעיה הפניני אומר: "ומגנים ספריו (= של הרמב"ם) על אמרו שאין לבורא־הכל שעור ותמונה." יהודא אלפכאר (שפינוזה מזכיר אותו) מקונן: "ולואי הספר הזה (= מורה נבוכים) לא היה ולא נברא, לא מתֻרגם ולא נקרא — ויד ר' שמואל אבן תבון היה במעל הזה ראשונה ולא ידע כי מרה תהיה באחרונה" (קובץ תשוב' הרמב"ם, ג'). והדברים הגיעו לידי כך עד שחשדו את הרמב"ם במינות על כפירה זו בגשמיות, והרמב"ן ראה לו צֹרך לפרש ולאמר: "והרב ר' אברהם בר' דוד ז"ל השיב על מקצת דבריו ולא אמר שיש בו צד מינות וצד כפירה חס וחלילה" (קובץ ג', כ"ג). עַיֵן בהשגות מהר"ם אלשקר: "כמו ההגשמה שהיו מגשימים בפרהסיא הגדולים בחכמת התלמוד בצרפת ובכמה מקומות".

השוֵה: David Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.

עַיֵן גם באור ד' של "האשל האדיר", בטענותיו כנגד הרמב"ם (מאמר ראשון, כלל ג', פרק ג'): "ואולם כבר נשאר עלינו שנבאר איך לא יתחייב שלילת התארים העצמיים", וגומר. ובנדון אלהים בחינת מקום, עַיֵן שם, כלל ב', פרק א'.

השוֵה:
M. Joël, Don Chasdai Cresca's religionsphilosophische Lehren.

כידוע חולק אלבו על הרמב"ם שמָנה הרחקת הגשמות מאלהים בתוך י"ג העִקרים, "כי לא תפול התורה האלהית בכלל, אם יאמן חלופם".

מציאות מלאכים בפועל:

רוב פלוסופי ישראל לא האמינו במציאות מלאכים בפועל והם מסבירים ענין המלאכים בחינת נפש נבדלת או שכל נבדל.

שלמה בן גבירול מבאר את מושג המלאך מעין צורה נבדלת. כמו״כ אומר ר׳ אברהם בר׳ חייא: ״והצורה הזאת אשר אינה מתדבקת אל ההיולי, היא צורת המלאכים״ (הגיון הנפש, הוצ׳ שי״ר, ע׳ ב׳).

השוָה: David Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, I, 558.

יהודא הלוי מעיר: ״והשכל הזה הוא מלאך נפרד מחומר״. הרלב״ג מפרש שהמלאך הנזכר בפרשת כי תשא הוא השכל הפועל (ועיֵן ב״עטרת זקנים״ לאברבנאל, החולק על זה; ואבי עד שר שלום כותב בהקדמתו ל״אמונת חכמים״: ״והרלב״ג במלחמותיו כתב על זה דברים שאסור לשמעם״).

ב״מורה נבוכים״, ששפינוזה הרבה ללמוד בו, נאמר: ״וכבר קדם לנו בזה המאמר בביאור שהמלאכים אינם גופות, זה ג״כ הוא מ״ש אריסטו, אלא שהנה התחלפות שם. הוא יאמר שכלים נפרדים ואנו נאמר מלאכים, וכו׳; וכבר ידעת שענין מלאך שליח וכל עושה מעשה מצוה הוא מלאך, עד שתנועות ב״ח, ואפילו אינם מדברים, ספר הכתוב עליהם שהם ע״י מלאך כשתָאות התנועה ההיא לכונת הבורא״. ממש כך השיב שפינוזה באמרו: הם קרויים מלאכים רק משום שהם עושים שליחותו של מקום. ולהלן אומר המורה: ״כבר בארו החכמים ז״ל למי שהוא חכם כי כל כח מן הכחות הגופניות – מלאך וכו׳; וכן התבאר פעמים שהמלאכים חיים וקימים וכו׳; וכן הענין באמת. כי אלו הכחות האישיית הוות ונפסדות על ההמשך, ומיני הכחות ההם נשארים לא יפסדו וכו׳; וכתיב במדרש קהלת: בשעה שאדם ישן נפשו אומרת למלאך ומלאך לכרוב, הנה כבר בארו למי שיבין וישכיל שהכח המדמה ג״כ יקרא מלאך״ (מורה נבוכים, ח״ב, ו׳). כיוצא בזה השיב שפינוזה: המלאכים הם גלויים דמיוניים, הופעות וחזיונות.

ואשר לנצחיות המלאכים, הרי הכפירה בה לא נחשבה מעולם למינות. כבר נאמר שמלאכי־השרת הם ברואי יום־יום, אומרים שירה ובטלים (חגיגה, י״ד). כמו״כ בבראשית רבה: אין כת של מעלה מקלסת ושונה אלא

בכל יום ויום הקב״ה בורא כת של מלאכים חדשים והן אומרין שירה לפניו והולכין להן· ועיֵן בדברי הרמב״ם המובאים למעלה: וכאשר הוקשה זה המאמר במאמר מורה על היות המלאכים עומדים· וכן התבאר פעמים שהמלאכים חיים וקיימים· וכו׳· כי אלו הכחות הולכות ונפסדות· וגומר·

השארת־הנפש:

השוֵה דברי אַלבו: ובעבור זה המאמין בתחית המתים שלא יתקימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש אבל יחזרו לעפרן כמו שהוא דעת הרמב״ם ז״ל באגרת תחית המתים אעפ״י שזה בחלוף האמת כפי סברת הרמב״ן· זה אין זה כופר בעקר תחית המתים חלילה·

(והוא מתפלא על הרמב״ם גם על שמָנה אמונת־המשיח בכלל י״ג העִקרים ומביא כנגדו את מאמר רבי הלל· ״שאין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיהו מלך יהודא״· ואומר שבלי ספק רבי הלל לא היה מאמין בביאת המשיח כלל ואעפי״כ לא היה נמנה בכלל הכופרים לפי שאין ביאת המשיח עקר לתורת משה; ״ואם הוא עקר· איננו פרטי לתורת משה· כי גם הנוצרים עושים ממנו עקר לסתור תורת משה״)·

אפילו רלב״ג (מלחמות השם· מאמר א׳· פרק ו׳) אומר· שאין השארה לנפש המרגשת ולשכל ההיולאני אלא לשכל הפועל· אבן־דאוד אינו מאמין· כנראה· בהשארת־הנפש הפרטית· ורבים הם חכמי ישראל בימי הבינים האומרים שאין זכר בתורה להשארת־הנפש· והדברים ידועים·

יצחק לטיף מביא דברי אלפראבי· שהשארת־הנפש היא ״הבלי הטפלות״· גם רלב״ג מביא את הדברים האלה (מלחמות א׳· ח׳)·

ובנדון תחית־המתים· שנתפרשה תמיד בסמיכות־ענין להשארת־הנפש· הרי גם אברבנאל האדוק מבאר (בפרוש כי תצא) את ענין תחית־המתים דרך גלגול נשמות; כמו״כ בעל ״אמונת חכמים״ — בנגוד לחשבונותיו ותרוציו של סעדיה באמו״ד· ז׳ ג׳ — והרבה מן המקובלים·

עיֵן גם בדברי שפינוזה ב״תורת־המדות״· ח״ה· משפטים ל״ח (הערה)· ל״ט ומ׳· הוא אומר: כל שמרובים הדברים שהנפש מכרת בהם הכרה מן הסוג השני והשלישי — כלומר· הכרה שמתוך מושכלים מכוונים והכרה שבהסתכלות· בנגוד להכרה מן הסוג הראשון· כלומר להכרה חושית —

מרובה חלקה העומד בעינו ומתקיֵם. ושוב: חלקה הנצחי של הנפש הוא השכל, שעל שמו אנו קרויים פועלים. ואֶלו החלק הנפסד הוא כח־הדִמוי שעל שמו אנו קרויים נפעלים.

גם פִלוסופי דתנו הבדילו בנצחיות הנפש בין החלק החושי, המשֻעבד להפעלות, הנפש המרגשת, ובין החלק השכלי, הפועל, הנפש המשכלת, ואמרו: זה הולך ונפסד וזה משתמר.

9. עיֵן במאמרי „בקר של תקופה", השלח, תרע"ב, ובספרי Krisis und Entscheidung (Jüd. Verlag, Berlin 1921), פרק ראשון.

10. אני מציֵר ציור זה על יסוד הדברים שמספרים הביוגרפים הראשונים, לוקַס, קולרוס ועוד. וכאמור, רובן של העובדות, והתֵאורים הנסמכים להן, מוטלות בספק. יש להן אולי ערך של ציור דמות ולא ערך של דיוק הסטורי.

11. עפ"י הדין אין מנדים אדם אלא אם עבר על דבר איסור. „על כ"ד דברים מנדין את האדם, ואלו הן", וגומר, (יו"ד של"ד) – אין בכ"ד הדברים האלו נדוי על מחשבה אלא על מעשה.

12. גם שאול מורטירה בתוכם. מנשה בן ישראל היה אז בלונדון לרגלי השתדלותו לפני קרומֶול.

13. נוסח החרם, בקֵרוב:

ראשי העדה (המעמד) מודיעים לכם, שזה מכבר הגיעו אליהם ידיעות על דעותיו ומעשיו הנפסדים של ברוך ד'אשפינוזה והם, השתדלו ע"י תחבולות והבטחות שונות להשיב אותו מדרכי הרעה. אבל מחמת שלא עלה בידם להחזירו למוטב ולא עוד אלא שבכל יום הגיעו אליהם ידיעות חדשות על הכפירות האיומות בתהלוכותיו ובהוראותיו ועל המעשים הנוראים שעשה, ולאחר שהיו להם הרבה עדים נאמנים ע"ז שהגידו והעידו את עדותם בפני אשפינוזה הנ"ל והוכיחו את אשמתו ולאחר שנחקר הדבר במעמדם של החכמים (הרבנים), הם, החליטו בהסכמתם של אלו, שאשפינוזה הנ"ל יהא מוחרם ומנודה מתוך עדת בני ישראל עפ"י החרם שהם מטילים עליו כעת בזה:

בגזרת עירין וקדישין, על דעת המקום ועל דעת הקהל, אנו מנדים,

מחרימים ומקללים את ברוך ד׳אספינוזה לנגד ספרי־התורה האלה ותרי״ג המצוות האמורות בהם· בחרם שהחרים יהושע את יריחו ובקללה שקלל אלישע את הנערים ובכל התוכחות הכתובות בתורה· ארור הוא ביום· ארור הוא בלילה· ארור בשכבו וארור בקומו· ארור בצאתו וארור בבואו· לא יסלח לו ד׳ לנצח וחרה אפו ועברתו באיש הזה ובאו עליו כל הקללות והתוכחות האמורות בתורה· ד׳ ימח את שמו מתחת השמים והפלה אותו לרעה מכל שבטי ישראל בכל קללות השמים הכתובות בתורה· ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם חיים כולכם היום·

אנו מזהירים שלא יבוא עמו שום איש במגע־ומשא לא בעל־פה ולא בכתב· לא יגמול לו טובה· לא ידור עמו במחיצה אחת· לא יעמוד בד׳ אמות שלו ולא יקרא בספר שחבר או כתב (תרגום מפורטוגיזית)·*

---

* נוסח זה הוא מעין קצור של נוסח החרם, הגדול המובא בכל־בו, דפוס ונדיג, ש״ז:

בגזרת עירין ובמימר קדישין אנו מחרימין ומשביעין ומנדין ומשמתין ומקללין ומאררין על דעת המקום ועל דעת הקהל, בספר התורה הזה, בשש מאות ושלש עשרה מצוות הכתובות בו, בחרם שהחרים יהושע את יריחו ובקללה שקלל אלישע את הנערים ובקללה שקלל גחזי נערו ובשמתא דשמתיה ברק למרוז ובשמתא דשמתינהו אנשי כנסת הגדולה ובשמתא דשמתיה רב יהודא ב״ר יחזקאל לההוא עבדא ובכל החרמות והאלות והקללות והנדויין והשמתות שנעשו מימות משה רבנו ועד עכשיו· בשם אכתריאל יה ה׳ צבאות, בשם מיכאל השר הגדול, בשם מטטרון ששמו כשם רבו, בשם סנדלפון הקושר קשרים לרבו, בשם שם בן ארבעים ושתים אותיות, בשם שנראה למשה בסנה, בשם שקרע משה את הים, בשם אהיה אשר אהיה, בסוד שם המפורש בכתב שנכתב על הלוחות, בשם ה׳ צבאות אלהי ישראל יושב הכרובים, בשם הגלגלים ואופנים וחיות הקדש ומלאכי השרת, בשם כל המלאכים הקדושים משרתי עליון, כל בר ישראל או בת ישראל שיעבור על שום דבר מההסכמות או מן אחת מהן המבוארות בהערמה, ארור הוא לה׳ אלקי ישראל יושב הכרובים, ארור הוא מפי השם הנכבד והנורא היוצא מפי כהן גדול ביום הכפורים, ארור הוא בשמים ובארץ, ארור הוא מפי הגבורה, ארור הוא מפי מיכאל השר הגדול, ארור הוא מפי מטטרון ששמו כשם רבו, ארור הוא מפי אכתריאל יה ה׳ צבאות, ארור הוא מפי שרפים ואופנים וחיות הקדש ומלאכי השרת המשרתים פני עליון בקדושה ובטהרה·

אם נולד בחדש ניסן ששם מלאך כאש משמרתו שמזלו אוריאל, ארור הוא מפי ומכל משמרתו, ואם נולד בחדש אייר ששם מלאך כאש משמרתו שמזלו צפניאל, ארור הוא מפיו ומכל משמרתו, ואם נולד בחדש סיון וכו׳ וכו׳·

ארור הוא מפי שבעת המלאכים הממונים על שבעת ימי השבוע ומפי כל משמרתם וסיעתם, ארור הוא מפי ארבעת המלאכים הממונים על ארבע תקופות השנה ומפי כל משמרתם וסיעתם, ארור הוא מפי שבעה היכלות, ארור הוא מפי שרי התורה, שם כתר ושם חותם; ארור הוא מפי האל הגדול

התכסים והאמצעי היחידי של שלטון הקהלה העברית בגלות, לאמר הנדוי ("נדוי שלנו כנזיפה שלהם") והחרם, לא היה קשה ביותר; וע"כ נתפשט שמושו גם במקרים קלי־ערך. היו מנדים ומחרימים מי שלא קבל עליו מרותה של הקהלה או מי שהציא עליה שם־רע וגִנה אותה בפרהסיה. בזמנו של שפינוזה הרי נחרם ליום אחד גם רבה של אמשטרדם, מנשה בן ישראל, על שום שסרב לפקודותיהם של פרנסי העדה, של המעמד – כפי שמוכיחות התעודות, שנתפרסמו עתה בספר על אוריאל אקוסטו (הוצ' החברה השפינוזיסטית בהַג).

הגבור והנורא. מבע ליהוי תבריה, בעגלה תהא מפלתיה, אל אלהי הרוחות לכל בשר השמידהו והאבידהו, אל אלהי הרוחות לכל בשר הכניעהו, אל אלהי הרוחות לכל בשר השחיתהו, אל אלהי הרוחות לכל בשר הכריתהו. חמת ה' וסער מתחולל על ראש רשעים יחול, מלאכי חבלה יפגעו בו. ארור הוא בכל אשר יפנה, בבהלה תצא נשמתו, באסכרה תהא מיתתו, לא יצא ולא יעבור חדשו, יכֻּנו בשחפת ובקדחת ובדלקת ובחרחור ובחרב ובשדפון ובירקון ורדפוהו עד אבדו, חרבו תבא בלבו וקשתותיו תשברנה, יהי כמוץ לפני רוח ומַלאך ה' דוחה. יהי דרכו חשך וחלקלקות ומלאך ה' רודפו, תבואהו שואה לא ידע, רשתו אשר ה' טמן תלכדו, יהדפוהו מאור אל חושך ומתבל ינדוהו, יבעתוהו צר ומצוקה יראו עיניו בידו ומחמת שדי ישתה, ילבש קללה במדו, יאכל בדי עורו, גם אֵל יתצהו לנצח ויסחפו מאהלו, לא יאבה ה' סלוח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלות הכתובות בספר התורה הזה, ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום. מי שברך אברהם יצחק ויעקב ומשה ואהרן דוד ושלמה ונביאי ישראל וחסידי עולם, הוא יברך כל הקהל הקדוש הזה עם כל קהלות הקדש לבד מי שעובר על החרם הזה. המקום ברחמיו ישמרם ויושיעם ויצילם מכל צרה וצוקה ויאריך ימיהם ושנותיהם וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם ויגאלם בקרוב עם כל ישראל חברים, וכן יהי רצון ונאמר אמן.

בוקסטורף מביא נוסח אחר:

על דעת אדוני האדונים, יהיה בחרם פב"פ בשני בתי דינים, בעליונים ובתחתונים, ובחרם קדשי עליונים, ובחרם שרפים ואופנים, ובחרם כל הקהל גדולים וקטנים, ויהיו עליו מכות גדולות ונאמנים, וחלאים רבים ומשונים, ויהיה ביתו מעין תנים, ויאפל מזלו במעונים, ויהיה לקצף אף וחרונים, ותהא נבלתו לחיות ופתנים, וישמחו עליו קמים ושוטנים, כספו וזהבו לאחרים נתונים, וכל בניו אל פתחי אויביו יהיו מזומנים, ועל יומו נשמו אחרונים. ויהיה מקולל מפי אדירירון ואכתריאל, ומפי סנדלפון והרדניאל, ומפי אנסיסיאל ופתחיאל, ומפי שרפיאל וזגנזאל, ומפי מיכאל וגבריאל, ומפי רפאל ומשרתיאל, ויהיה מוחרם מפי צבצבים ומפי הבהבים הוא יי' הגדול, ומפי שבעים שמותין של מלך הגדול, ומן צד צורטק חותם הגדול. ויובלע כקרח ועדתו, בבהלה ובחפזון תצא נשמתו, גזרת ד' תמית אותו, ויחנק כאחיתופל בעצתו, וכצרעת גחזי תהיה צרעתו, ולא יהיה תקומה למפלתו, ובקבורת ישראל לא תהיה קבורתו, ולאחרים תנתן אשתו, ועליה יכרעון אחרים במותו.

בזה החרם יהיה פב"פ וזה יהיה נחלתו, ועלי ועל כל ישראל יפרוש השם שלומו וברכתו.

כנראה בטלו במשך הזמן הנוסחאות העתיקות של החרם, המאימות בקללותיהן המשונות, ונתרככו בטוייהם הקשים. עכ"פ נמתק דינו של החרם ע"י מצות החמלה, הנוהגת גם במנודה ומוחרם.

כבר נאמר בפרקי רבי אליעזר: „ראה שלמה שמדת גמילות־חסדים גדולה לפני הקב"ה וכשבנה בית־המקדש בנה שני שערים, אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנודים. היו ישראל הולכים בשבתות ויושבים בין שני השערים הללו; והנכנס בשער־החתנים, היו יודעים שהוא חתן והיו אומרים לו: השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות; והנכנס בשער־האבלים והיו שפמו מכוסה, היו יודעים בו שהוא אבל והיו אומרים לו: השוכן בבית הזה ינחמך; והנכנס בשער־האבלים ולא היה שפמו מכוסה, היו יודעים שהוא מנודה והיו אומרים לו: השוכן בבית הזה יתן בלבך לשמוע אל דברי חברך ויקרבוך כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות־חסדים".

הריב"ש (שו"ת, קע"ג) מוסיף ואומר ע"ז: „שגם האחרים בכלל המנודים שהזכירו, כדי שיגמלו חסד עם כולם".

הרשב"א אומר, שהדבור מותר בין במנודה בין במוחרם.

כנראה עִקר תכליתו של הנדוי או החרם היה לא ענשו של המנודה או המוחרם אלא הגנת הצבור בפני השפעתו הרעה של זה. „ואנו נוהגים להכריז על המנודה או המוחרם בשוקים וברחובות ומצַוים עליו שישב בביתו ולא יֵצא לחוץ, כדי שלא יכשלו בו רבים" (הריב"ש וגם פוסקים אחרים).

14. בני משפחתו של שפינוזה השתדלו לפני הרבנים, שיכריזו עליו את החרם.

15. ריובֶרס (הבן) מעיד, שבכתב־התנצלות זה („Apologia para justi-ficarse de su abdication de la Synagoga") דבר שפינוזה קשות ביהודים.

16. בין השאלות שהציעו השופטים לפני אדריַן קורבַג אנו מוצאים גם את השאלה: אם הוא יודע עברית — מה פרושה של המלה: שבועות? — ואם היה לו מגע־ומשא עם שפינוזה?

17. אין שום תעודה המקימת את דברי לוַקס. שאול מורטירה נפטר בכ״ד שבט ת״כ, ז׳ בפברואר 1660, וא״כ חלה השתדלותו, שלוַקס מספר עליה, בימים האחרונים לחייו. וגם זה נותן מקום לפקפק בגוף הענין. עיֵן במאמרו של בֵיל על שפינוזה (Dict. hist. et crit.) ובמבוא של מוֹניקהוֹף ל״מחברת הקצרה״, המספרים על יציאת שפינוזה את אמשטרדם בנוסח אחר. בֵיל אומר: הוא עזב את העיר לרגלי הבקורים המרובים של ידידיו, שהטרידו אותו מעולם מחשבתו.

18. מֵינסמַה מוכיח כנגד ולוטן שאף אחד מהם לא היה יהודי. עיֵן: Kostyleff, Esquisse d'une évolution dans l'histoire de la philosophie. לפי השערתו היו לודויק מאיר ופְריס יהודים.

19. יש אומרים ששפינוזה עסק במלאכה זו לא לשם פרנסה – והתפרנס בעִקרו מן התמיכה שקבל מידידיו וַן דֶן ענדֶן ווַ׳ן די וִיט – אלא לשם חקירות מדעיות דוגמת הויגֶנס, הודֶה ועוד. הוא עסק בה רק שעות אחדות ביום. על־כל־פנים היא היתה לו יותר חכמה ממלאכה.

אמנם מתוך מכתביו להודֶה (מכתב ל״ו) ולֵילֶס (מכתב מ״א) נראה שעסק בלטישת זכוכית לשם חקירות מדעיות ולא היה אומן־יד בלבד אלא גם חכם מחשב חשבונות פיסיקליים־מתמטיים בשבירת קרני־האור ומחדש חדושים בחקירות סגולותיהם, סגולות הגבנונית והשקערורית, של כלי־הראות. כריסטיַן הויגֶנס מבקש את אחיו להוָדע ולהודיע לו פרטים על סוד מלאכתו של שפינוזה, עם כשהוא מזלזל בה מתוך קנאה ומזהיר שלא לגלות ליהודי את סוד מלאכתו הוא . . .

20. קולֶרוס מספר ששפינוזה לא יצא מפתח ביתו ימים אחדים. מוֹניקהוֹף משער שיש כאן טעות־הדפוס ומתקן: חדשים אחדים.

21. קולֶרוס מספר ששפינוזה למד מעצמו את הצַיָרות. ״יש בידי חוברת שלמה של פרי אמנותו, בה ציֵר הרבה אנשים חשובים שהיו מבקרים אותו בביתו מפקידה לפקידה. בתוכם אני מוצא, בדף הרביעי, ציור של דַיָג בכֻתנתו ורשת־דיגים על גבי כתפו הימנית, נעשה כולו דוגמת ראש־המורדים מַזַנְיֶלָה הנֵאַפוליטני, כפי שהוא מצויר בספרי־ההסטוריה.

הנדריק וַן דֶר שפיק, בעל־דירתו האחרונה, אמר לי שתמונה זו דומה

בדיוק גמור לשפינוזה עצמו ובלי־ספק צִיֵּר את הציור עפ״י רשמי פניו הוא. ואין ברצוני לספר על הציורים האחרים של אנשים חשובים מפני טעמים ידועים״. טעמים ידועים – ודאי כדי שלא יָוָדע בקהל, מי היו מבאי־ביתו של שפינוזה.

מחברת־הציורים לא נשתמרה. תמונת מַזַנְיֶלָה, היא אחת התמונות של הצַיָּר האנטוֶרפֶּני פיטֶר די יודֶה (חי בזמנו של שפינוזה) בספרו: Theatrum principium. עַיֵן גם: Altkirch, Spinoza im Porträt.

22. במכתב־ההזמנה של האוניברסיטה ההדלברגית נכתר שפינוזה בתאר: פִלוסוף חריף ומהולל.

23. בספרו ״אמונת בני הולנדיה״ (La Religion des Hollandais) מדבר סטופה (Stoupe, Stuppa) גם על שפינוזה ואומר: שהוא לא פרש כולו מן דת ישראל ולא קבל עליו את דת הנוצרים, והריהו יהודי גרוע ונוצרי לא טוב מזה; שמרובים תלמידיו המחזיקים בדעותיו אלא שאינם מעיזים לקרוא עליהם את שם רבם; שהוא סותר את דברי עצמו בנוגע למחשבותיו על אלהים, אולם אינו חושש לאמר בפרוש, שאין אלהים איזה יֵש מחונן בשכל ואינו אלא כחו של הטבע המצוי בכל היצורים.

סטופה מביע את השתוממותו על שלא נמצאו עדין מבקרים ל״מחברת התאולוגית־המדינית״ (ספרי הבקרת שנכתבו כנגדה רובם נתפרסמו בשנת 1674), אעפ״י שהיא מצטינת בידיעות הלשון והספרות העברית, תורת ישראל ונמוסי דתו, וכדאית היא לתשובה הגונה.

24. הינסיוס – Heinsius; די לַא בוי סילויוס – Franziscus de la Boe Sylvius; די וילקורטה — Dr. Franziscus Henriques de la Villacorta. גם את מקום הדפוס העלימו המולי״ם ורשמו: נדפס בהמבורג, וכדומה.

25. כגון: הדרשנים הנוצרים יוהן מֶלְכיור בפְּרֶכֶן אצל קֶלן, במגלה נגד שינוספה (הפוך האותיות של שם שפינוזה), ספיצֶליוס באוגסבורג, ועוד; הבלשנים בורמַן וגרֶויוס, הפרופיסורים לתאולוגיה, וַן מַנסוֶלט באוטרֶכט ומוסֶאוס בּיֶנה, ועוד; בתוכם גם אחד ״מבעלי־הכנסת״ (Franz Kuyper), וסוחר תבואה בדורטרֶכט, וילהלם וַן בלִינבֶּרג, בלינברג מדבר על

אדרִיַן קורבַג ועל שפינוזה ואומר על "המחברת", שהיא מלאה דברי דֹפי ותועבה. "כל זמן שהעולם קים, לא ראה אור ספר מָשחת כזה".

עַיֵן: מֵינסמַהּ, וגם J. Freudenthal, Spinoza, Sein Leben und seine Lehre, פרק ט'.

26. וַן וֶלטהויזֶן, רופא ופִלוסוף, יודע־דין ודַבָּר מדיני, היה אחד הראשונים שהגין על שטת קופֶּרנִיקוס והוכיח במחברת (נדפסה בעלום שם המחבר), שאין שִטה זו מתנגדת לכתבי־הקֹדש.

27. עַיֵן: L. Stein, Inedita Leibnitiana, Leibnitz und Spinoza.

28. מֵינסמַה מביא דוגמות אחדות של שירים שנכתבו על שפינוזה לאחרי פטירתו:

Auf B. d. S.

Spei auf das Grab! Hier liegt Spinoza! Wär' sein Wort
doch mit verscharrt. So fräß die Seelenpest nicht fort!

Benedictus de Spinoza!

Abtrünniger Jud', der rasend gegen Gott selbst ficht,
kein schnöderes Ungetüm sah Hölle jemals leben!
Denn du verleugnest den, vor dem selbst Teufel beben.
Wer ist so bös, wie du? Fürwahr, ich weiß es nicht.

29. גם שבעים שנה אחרי מות שפינוזה ירא המתרגם האשכנזי של "תורת־המדות" (כריסטין וָלף בשנת 1744) לקרא את שם הפִלוסוף על הספר. אפילו גֶתֶה, מעריצו של שפינוזה, חשש לפרוש את שמו והסתפק (במכתביו מאָטליה) בציון האות "S" או בשני כוכבים, ולימים שכח בעצמו, לפי השערת מויטנֶר, את פרושו של הרמז וכשהוציא את כתביו השלים את ראש־התבה S ב"סַקולטַלַה" ולא ב"שפינוזה".

30. כגון התמונות:

1. Wahre Abbildung des berüchtigten Gottes Verleugner Benedict von Spinoza (1749) — עם תמונת נחש, שזנבו נעוץ בפיו;

2. Benedictus de Spinoza, Judaeus et Atheista (1702).

אף התמונה:

Benedictus de Spinoza, Amstelodamensis (1725), gente et professione Judaeus, postea coetui Christianorum se adjungens, primi systematis inter Atheos subtiliores Architectus. Tandem, ut Atheorum nostra aetate Princeps Hagae Comitum infelicem vitam clausit, characterem reprobationis in vultu gerens.

Natus A. 1632, d. 24. Nov. Den. 1679, d. 21. Febr.

ג'יל אומר (ב Menage, אמשטרדם 1695) על שפינוזה: ברשמי פניו נכר היה אפיו של אדם משחת.

31. כשמת (1676), שרו עליו:

La Peyrère ici gît, ce bon Israélite, Hugenot, catholique, enfin Pré-adamite: Quatre religions lui plurent à la fois. Et son indifference était si peu commune, qu'après 80 ans qu'il eut à faire un choix, le bon homme partit, et n'eut choisit pas une.

ספרו „לפני אדם־הראשון" היה בידי שפינוזה. מנשה בן ישראל נתכון, כפי שהוא מעיד על עצמו, לחבר מחברת נגד ספר זה, אבל כנראה לא נכתבה. וראוי לציֵן: המשומד יצחק די לא פירר הוציא קול־קורא אל היהודים והוכיח מתוך התלהבות שהגיעה שעת הגאולה לשוב אל ארץ־אבות.

32. גם ספרי דֵקרט נאסרו ע"י המועצה של האוניברסיטה באוטרֶכט ואחר־כך על־ידי ממשלת הולנדיה, אעפ"י שכל ימיו השתדל לחיות בשלום עם הכנסיה (הן מטעם זה דן בשרפה את ספרו „על העולם", שנתמך בדעותיו של קוֹפֶּרנִיקוס).

33. במגלה־עפה, שבה נתפרסמה רשימת ספריו של יַ'ן די וִיט לאחרי שנהרג, נאמר:

„מספר ל"ג: Tractatus theologico-politicus, חובר ע"י היהודי המומר ביחד עם השטן המשחית ויצא לאור בידיעתו של יַ'ן (די ויט) וחבריו".

ושיר המוני מתחיל בחרוז:

„בקהל כופרים שפינוזה מהולל,
שם־שמים על ידו מחולל,
וכו'."

34. נוהגים הביוגרפים לדבר על פגעים קשים שבחיי שפינוזה, אולם חוץ ממעשה החרם, שנתחבב עליהם כל־כך, אינם יודעים לספר כלום על הצרות האלו.

קונוֹ פישֶר אומר בנוגע לשפינוזה: „לעולם אין הנרדף אומלל". אבל מתוך הערכת העובדות ביחס לזמנן אנו מחויבים לאמר: לא בלבד שלא היה שפינוזה אומלל אלא היה גם מאושר בגורלו. רבים, ובתוכם גם פרוידנטַל, הרגישו כבר בשאלה: משום מה חסתה כל־כך הפקידות על שפינוזה והבדילה אותו לטוב?

35. גם במכתבי ידידיו הוא נקרא: היהודי מאמשטרדם, היהודי מָרבורג, היהודי שפינוזה, היהודי שלנו, וכדומה.

36. הוא התנצל ואמר שאינו יודע יונית במדה הגונה כדי לבקר כראוי גם את הברית החדשה. אבל הן הוא דן עליה כמומחה לאותו דבר וגם מבקרה, אלא שהוא מבקר אותה בעין יפה.

37. ספרו הקודם, „עִקרי הפלוסופיה של דֶקרט", כבר נתפרסם גם הולנדית (בתרגומו של ידידו בַלינג).

38. הכומר קוֹלֶרוס, שלא ראה מעולם את שפינוזה וכתב את הביוגרפיה שלו ט"ו או כ"ה שנה לאחר פטירתו של הפלוסוף, מספר על עיניו הקטנות של זה. ובציורים אחדים מן המאוחרים עיניו ממצמצות בקטנותן ואין סִמן יהודי ברשמי פניו – בנגוד לתמונות הקודמות של וַן דֶר שפיק, של וַלֶרַן וַיְיַן (Wallerant Vaillant) של התמונה הנמצאת בביבליותיקה שבוָלפֶנבִּיטֶל (שם הצַיר אינו ידוע), ועוד: עינים גדולות וכל פניו פני יהודי טפוסי.

39. עיַן בתורת־המדות, ח"ד, הערה למשפט מ"ה: שום רצון־אלוה ושום אדם, – אלא א"כ הוא בעל־קנאה אינו מוצא לו ספוק־רוח באפיסת־כחי ובצרתי או חושב לנו לצדקה את דמעותינו, אנחותינו, יראתנו, ודברים כיוצא באלו מסִמני של רפיון־רוח, וכו', לפיכך יאה לחכם להוציא תועלת מן הדברים ולהתענג עליהם עד היכן שידו מגעת. אומר אני: יאה לחכם

שיהא מתעלס ומהנה את עצמו, במדה הראויה, במעדני מאכל ומשתה, וכן בריחות טובים, בנֹעם צמחים רעננים, בקשוטים, בזמרה, במשחקי הגוף, בתאטראות ובדברים אחרים מעין אלו.

ובמכתבו לוַן בלינבֶרג (מכתב פ"א): איני מבקש לבלות את חיי בתוגה ובאנחות אלא במנוחה, בשמחה וחדוה, ומתוך כך אני מתרומם ועולה.

40. תורת־המדות, שם: יאה לחכם, אני אומר, להתענג ולהחיות את נפשו, לפי המדה הראויה במעדני מאכלים ושקויים, כמו־כן בריחות טובים, בנֹעם צמחים רעננים, בקשוטים, בזמרה, במשחקי־התעמלות ותאטראות וכיוצא בהם.

41. "אף כשאינה עכוב לה". בתורת־המדות, שנכתבה אחרי ספרו "על תקנת השכל", הוא מדבר ביחוד על התקלה שבעצבות המעכבת את הנפש בהתפתחות כחותיה.

42. "ועכ"פ על הבעלים המשֻעבדים להם" — שטֶרן (בתרגומו) משער שבדבריו אלה מרמז שפינוזה על פתגמו של אריסטריפוס—בנוגע ליחסו אל אהובתו לַיס: ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι, לאמר, היא יש לי ואני לא יש להּ.

לדעתי יש כאן רמז למאמר השגור: יצרי (או: לבי) ברשותי ואין אני ברשותו.

43. עיֵן בתורת־המדות, ח"ד, משפט ע"ג. השוֵה שם הערה למשפט ל"ה.

44. מאמר זה ומעין זה נשנה כמה פעמים בתורת־המדות. עיֵן גם בדברי שפינוזה לבלינברג המובאים למעלה (הערה ל"ט).

אחד מאנשי הממשלה, גרֵיפֶנקרַנץ, שהיה ממיודעי שפינוזה, כותב במכתבו לקורטהולט: "דומה, שפינוזה אוהב רק את עצמו, הוא היה תמיד בודד לעצמו וכמו קבור בחדרו". כן, הוא חס על אשר־נפשו, אהב את המחשבה ושלוַת־מחשבה — ורק במובן זה אהב את עצמו.

45. קולֶרוס מספר מתוך התפעלות נוצרית על יום אחד שבו התפרנס שפינוזה רק ממרק של חלב וחמאה ומלוג שכר, ועל יום אחר שבו אכל רק גריסים וצמוקים. והוא מוסיף ומספר בהטעמה של השתוממות, שבפתקי חשבונותיו של שפינוזה מצא רשום רק שני לוגים יין — במשך חדש שלם... הוא גם אומר על שפינוזה, שהיה מרושל במלבושיו; וכשאיזה אציל רצה

לִתֵּן לו בגד במתנה, השיב לו: כלום יהפוך אותי הבגד החדש לאדם אחר? לא טוב היות השק נאה מהבשר שבתוכו.

לוּקַס מספר להפך, ששפינוזה היה לבוש תמיד בגדים נאים, חס ומקפיד עליהם ורגיל לאמר: הרִשול המעושה מעיד על נשמה פחותה.

גוטלוב שטוֹלֶה כותב ברשמי־נסיעתו (בשנת 1704): "תחלה, כלומר כל זמן שלא היה לו כסף, חי שפינוזה בצמצום. אבל אח"כ כשרָוח לו, חי ברוחה ... הוא נתודע לבעלי־השפעה, חגר לו חרב במתנו (כמנהגם של כמה יהודי ספרד באמשטרדם. י״ק.), היה לבוש יפה, אוכל ושותה לפעמים יתר על המדה – גמיעת בקבוקי יין אחדים היתה לו מן הדברים הקלים – וכנראה גם קרבת נשים היתה חביבה עליו, עד שלבסוף חלה עי"ז במחלת שחפת־הגרון ומת בה".

פרופ' שטורם ופוּפֶנדורף שידעו את שפינוזה פא"פ מכנים אותו: נבל אומלל, קל־הדעת, לץ שהתלוצץ על אלהים ואנשים, וכדומה. רֵימן בספרו על התאולוגיה היהודית אומר עליו, שהיה נבזה במראהו ונבזה ברוח.

אין צֹרך לאמר שהשנאה מדברת מתוך הספורים הללו, ובפרט מתוך אלו של הפרופיסור שטולה, שלא ראה את שפינוזה מעולם ובא כעובר־דרך לאמשטרדם ורשם מה ששמע מפי קנאי הדת – ואולי בדה את הדברים מלבו?

אבל אין מקום גם לאותה ההתפעלות על קדושתו של שפינוזה, על שלא שתה אלא שני לוגים יין במשך חדש מלא ועל שאכל באיזה יום מחייו רק מרק של חלב וחמאה ושתה רק לוג שכר. לגבי יהודי אין זו פליאה ביותר ואין זו מוציאה אותו מן הכלל ומעלה אותו למדרגה של חסידות.

בלי הגזמה אין לאמר, על סמך התעודות הידועות (ביניהן גם רשימת חפציו), אלא מה שאמרתי: שפינוזה הסתפק במועט, חי בצמצום – אבל לא בדֹחק. וסֶבַּסטיַן קורטהולט, שכתב את ההקדמה לספרו של אביו, מכוֵן כנראה אל האמת בדבריו המתונים: הוא שתה יין במדה וכל הנהגות חייו היו במדה.

ברי לי שאף בדורו של שפינוזה היו בישראל כמה וכמה תלמידי־חכמים שונאי־בצע, שהשקיעו את כל מעינותיהם בתורתם ולא משו מתוך אהלה,

חיו חיי צער ודחק ולא רק בצמצום ולא שתו יין כל עִקר או רק משבת לשבת, מלוא־לוגמה מכוס רביעית של קדוש והבדלה – והם היו מן הבינונים, מן המצויים בכל עיר ובכל עירה, ולא נחשבו לקדושים.

שוב אנו רואים, עד כמה סרסו הביוגרפים הנוצרים את דמותו של שפינוזה, אם לשבח ואם לגנאי, מתוך שלא הכירו ביהודי שבו ולא העריכו אותו ביחסיו וקשריו הטבעיים, יחסי־גזע וקשרי־חנוך, ויצא להם מין בריה משונה, משונה לטוב או לרע.

46. כנראה, אימתה של כסַנטיפה היתה על הרבה פלוסופים ואמנים. גם דֶקרט, לֶבניץ, קַנט, שופנהויֶר, ניצֶ'ה – ובאמנים ליאונרדו דא וינצ'י, מיכל־אנג'לו, רפאל – עמדו ברוָקותם. עכ"פ אין גם כאן סִמן של נזירות.

47. בֵּיל אומר על שפינוזה, שהיה מכבד את הבריות ונוח לכל אדם. שַרל די סֶן־אֶבְרְמָן (Saint-Evremond), שבקר את שפינוזה בשנת 1665, אומר עליו: בגלל ידיעותיו, ענותנותו וישרותו היה כל אנשי־הרוח שבהַג מכבדים אותו ומשכימים לפתחו.

המקורבים לו ביותר היו: הרופא וַן דֶן ענדֶן, הסוחר שמעון די פְּריס, הרופא לודויק מאיר, ראש־המלוכה יַ'ן די ויט, הסופר אַדרִיַן קורבַג ואחיו יוהַן, המדפיס יַן רויבֶרס. הוא התרועע והתקשר קשרי ידידות עם החכמים כריסטיַן הויגֶנס, אולדֶנבורג, צ'ירנהויז, הרופא בויבמיסטר, פיטֶר בַּלינג, יַריג יֶלֶס, שולֶר, יצחק די פְּריס, ראש־העיר באמשטרדם יוהן הודֶה, מזכיר המלוכה וַן בונִינגֶן, המיניסטר קונרַד בורג, הפקידים הגבֹהים אברהם קופֶּלֶר, וְרוסֶן, גריפֶּנקרנץ, ועוד ועוד. רבים מהם היו מבאי־ביתו. בקרו אותו גם לֶבניץ, ציר הנסיך מהולשטין, המשורר הצרפתי הֶנוֹל, פרופיסור שמואל פופֶּנדורף, פרופיסור שטורם, פרופיסור וַלַן, ד"ר שולצה, ד"ר ברונקהורסט, לַנגֶנס, ועוד ועוד. רבים באו אליו מחוץ־לארץ. ל א ה י ה ב ו ד ד.

48. עיַן ביחוד: R. Avenarius, Über die ersten beiden Phasen des Spinozistischen Pantheismus.

49. עיַן במכתבו של שפינוזה לבורג (מכתב ע"ו).

50. עפ"י קולרוס.

51. לֶבניץ, שנזדמן פעם אחת עם שפינוזה בהַג (1676), אמר עליו

שהיה גאותן. אף הוא כנראה לא הבחין בו בין הכרת ערך־עצמו לבין גאוה. הצַיָּר Goezee (1635—1711), שפִּתֵּחַ את תמונת שפינוזה פתוח־נחשת (עפ״י התמונה הרצופה ל״כתבי־העזבון״), אינו מפריז ואומר: שפינוזה הניח אחריו שם טוב שהיה ישר בדרכיו עד סוף ימיו, צנוע, נוח לבריות, מסביר פנים, ענו ובעל־טובה.

52. מספרים ששפינוזה התאהב בבתו של ענדן, קְלָרָה מַרְיָה, נערה משכלת ולא יפה, אלא שחברו קֶרְקְרינק קדמהו.

53. במכתבו לאוסטֶנס הוא משיב על טענותיו של וֶלטהויזן ומעיר: ״הלה אומר, שאינו מוצא ענין בכך לדעת את גזעִי ואת דרכי חיי. אִלו ידע זאת, אפשר לא היה מתקבל על דעתו שאני מטיף לכפירה. שהרי דרכם של הכופרים לבקש להם כבוד ועושר ואני בז להם כל ימי, כידוע לכל מכרי״.

54. עַיֵּן: Trendelenburg, Histor. Beiträge zur Philosophie. 3. Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken usw.

55. בוֹרבורג כתב וכו׳ — עפ״י פרוידנטל.

56. עַיֵּן: H. Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum.

57. עַיֵּן, לדוגמה, ב״מחברת״, פרק ב׳, בדרשתו על דברי הימים ב׳, ל״ב, י״ט; פרק ה׳, בנדון המצוות שהן כולן תלויות בארץ; פרושיו על ירמיהו ט׳, כ״ג, וישעיהו נ״ג.

58. עַיֵּן במכתב ע״ה, שבו מוכיח שפינוזה את אולדֶנבורג על שהוא מעתיק מליצות מזרחיות אל צורות־לשון מערביות. ובמכתבו לבלינברג (מכתב כ״א) הוא אומר: דברה תורה בלשון בני־אדם ועל דרך־ההעברה. רי שהכיר באפי הלשון של המקרא, ואם הוא יודע את האמת ומורד בה עד כדי לסתור את דברי עצמו, בידוע שיש כאן כונה זרה של מגמה חשודה.

59. הרמן כהן מעיר על סרוס הכונה של מקרא זה.

60. בלי אמצעי — כך פרש ראב״ע את כונת המלים ״פנים אל פנים״ בנוגע למשה, ושפינוזה מהפך ומשתמש באותו באור ביחס לישו...

61. ב״מחברת״, פרק ד׳, הוא מגנה את משה שראה אלהים בדמות

אדם ויִחֵס לו תארים אנושיים, כגון רחמים, חסד – ובאותו פרק הוא גומר את ההלל על ישו שהשתמש ביחס לאלהים בלשונות של חסד, חנינה, כעס, לא מתוך הגשמה אלא כדי לשבר את האזן, לפי שרצה לדבר בלשון בני־אדם כדי שיבינו לו ... איפה ואיפה!

במכתבו לאולדֶנבורג (מכתב ע"ה) הוא אומר: כל מה שראו היהודים בעיני־בשר, בהגשמה, ראו הנוצרים בעיני־רוח.

אגב: דרשתו של שפינוזה, שאלהי ישראל רצה ליסר את עמו ונתן לו חוקים לא־טובים, מצאה חן בעיני מתנגדו הקשה יוהַן גאורג וַכטֶר והוא משתמש בה בוכוחו כנגד הנוצרי שנתיהד, משה גרמַנוס.

62. במכתבו לאולדֶנבורג (מכתב ע"ה) הוא אומר: ישו היה מחונן בנצחיות. ועיֵן בתורת־המדות, ח"ד, משפט ס"ח, הערה.

63. יש לציֵן כאן את העובדה, שהרופא נילס סטֶנסון פנה אליו בהצעה להתנצר ושפינוזה שתק ולא השיב לו כלום. כשידידו בּורג הציע לפניו שוב אותה ההצעה, דחה אותו שפינוזה בתשובה, שצדק ואהבה הם ממהותה של כל דת.

64. עיֵן בתורת־המדות, ח"ד, משפט נ' והיוצא־למשפט.

65. הרמַן כהן מביא את דברי קַרל זיגפריד: אין לנו להצטער על שלא המשיך שפינוזה לטפל עוד בבקֹרת־המקרא ולא השמיענו עוד דברים זרים ומגוחכים ... אין לך כשפינוזה אדם בלתי מוכשר לפרש את הברית הישנה, מאחרי שהוא מחוסר כל כשרון להבין את הגורמים המוסריים שבדת.

66. אגב: הרמַן כהן מעמיד את שפינוזה על טעות שטעה בדברי הרמב"ם. "כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם־הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני־נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם". על יסוד הדברים האלה אומר שפינוזה: לפי דעתם של היהודים אין לו לאדם חלק לעולם־הבא, כשהוא עושה מעשים טובים מתוך הכרע הדעת ולא כמצוּוֶה ועושה ("המחברת",

פרק ה׳). שני האחים יואל הוכיחו, ששפינוזה לא השתמש בנוסחה הנכונה, שבה נאמר: אבל מחכמיהם (במקום: ואינו מחכמיהם). וכהן מוכיח, שהרמב״ם עצמו אומר בשני מקומות (הלכות תשובה, ג׳, ה׳, והלכות עדות, י״א, י׳): ״וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה״ב״, בלי שום תנאי; אלא שכאן, במאמר המובא ב״מחברת״, מגדיר הרמב״ם את המושג המדיני של גר־תושב ולא את המושג המוסרי של חלק לעולם־הבא.

בספרו הנפלא במינו – מעין מורה־נבוכים חדש ויותר מזה – שנתפרסם אחרי פטירתו (Die Religion der Vernunft, Leipzig 1919), אומר כהן מתוך צער: חבל שקָנט למד את היהדות מתוך ספרו של שפינוזה, ביחוד מתוך וכוחו של זה עם הרמב״ם, ולפיכך בא לידי דעות משובשות בנדון דת ישראל.

שד״ל כותב על ״המחברת״: ״מיום שגברה אצלו (אצל שפינוזה) אגרופה של חנופה זו, נתעותו דיניו אשר דן ידין עמו וסופריו בספרו זה״. וקורטוב של אמת מרה יש בדברים הקשים האלה.

67. האומר שדבר זה הוא חדוש גמור, המתנגד לכל המדקדקים הראשונים, לא דק. הרבה מן המדקדקים הראשונים התחילו ג״כ בשֵם. עיֵן ב״רקמה״, שער א׳: ״כי אין דבר זולת הבורא יתעלה כי אם עצם ומקרה בלבד. וכבר נודע כי העצם הוא העומד בעצמו, הנושא את המקרים ושהמקרה הוא הנושא בעצם בלתי עומד בעצמו״. ולהלן: ״ובעבור שהיה העצם יותר קדמון מהמקרה קדימה טבעית מפני שהוא הנושא אותו או המחדשו וידחקנו הצורך לשום שם לכל אחד מהעצמים להבדילו בו מזולתו, הקדמנו השם בסדר״. עיֵן ב״מכלול״: ״ואכתוב שער דקדוק הפעלים בתחלה ואעפ״י שהשם קודם לפעל, כי הפעל יוצא מהשם ואמרו כי השם כמו גוף נושא המקרים והפעל כמו מקרה, אבל מפני אורך תבונות הפעלים אכתוב שער דקדוק הפעלים תחלה״. בן־בנשת אומר: דע כי כל שם שאינו מורה על עצם אלא על מקרה הוא שם הפעל, וכו׳ (עיֵן ב״מעשה אפד״, פרק י׳; ב״ספר ההשגה״, שרש סבב). השוֵה ״מקנה אברם״, בחלוקת השמות: ״תאר, הפועל והפעול, אשר המדקדקים החדשים הכניסו אותם בתוך בניני הפעלים וכנו אותם ההוה והפעול, והאמת יורה דרכו שהם אינם

פעלים כי אם שמות". ולהלן, בחלוקת הפעלים: שהמקור ושם הפועל ושם הפעול אינם פעלים.

סבורני, שפינוזה הושפע הרבה על־ידי הספר "מקנה אברם". וכדאי הענין למומחים לתהות עליו ולהעמידו על בריו.

השוֵה דברי הראב"ע (רנ"ק, חכמת המסכן): "משֵם התאר יגזר פעל וכו', חכם לבך, תחכם באחריתך. אולם וכו', שֵם העצם הגם שהוא לפעמים נגזר מפעולה או ממקרה הנה במה שהוא שם לעצם הדבר, לא יבנה ממנו פעל". ועין בדברי שפינוזה על הפעל הנגזר משֵם־התאר (דקדוק, פרק י"ג). השוֵה גם "מעשה אפד", פרק ט', בנדון פועלים ופעולים בחינת שמות־התאר.

שפינוזה מזכיר רק את רש"י, משה קמחי, דבלמש (בעל "מקנה אברם") ואת בוקסטורף.

בנוגע לטעמי המקרא שהם מחודשים, כבר קדמו אליהו בחור, שאחד מספריו נמצא בספריה של שפינוזה.

68. שפינוזה מביא את הדוגמות האלו: תוך (מקורו: תָוֶך), אל־תוך, לתוך; בתוך, מתוך. קדם, לקדם, מקדם; קדמי, לקדמי, מקדמי. חוץ, אל־מחוץ, מחוץ; במחוץ. חנם, אל־חנם, וכו'. עוד, לעוד, בעוד, מעוד, וכו', תארי־הפעל: לא, ללא, מלא; טרם, לטרם, מטרם; מתי, למתי, במתי. וכן המקור: פקוד, לפקוד, בפקוד, כפקוד, מפקוד.

69. ראיותיו: בין־בינות; עד־עֲדֵי; על, עֲלֵי; אל, אֱלֵי; קדם, קדמֵי; אחר, אחרֵי. בנוגע לשם העצם, המקור ותאר־הפעל הוא אומר: "כל אישי יש לו שם לעצמו, וכמו"כ כל פעולה. לפיכך אנו מוצאים ששמות הפרט וכן המקור ותאר־הפעל באים רק ביחיד" (דקדוק, פרק ה').

70. Bernays, Anhang zu Schaarschmidt, De Cartes und Spinoza.

עיֵן בקרתו של א. חיות (Über die hebräische Grammatik Spinozas), המשיג כמעט על כל דברי שפינוזה ומוכיח שאינם אלא השערות קלושות, הררים התלויים בשערה. הוא גם מעיר על שגיאות אחדות שנכשל בהן שפינוזה (לדוגמה, שפינוזה מביא את המאמר "דבר שאין בו רוח־חיים זכרהו ונקבהו" בשם רש"י ולא בשם ראב"ע — ריפמַן העיר שכבר קדמוהו

בכלל זה המדקדקים שלפני אבן גנאח; שפינוזה מביא ראיות לדבריו ואינו חש שהן ראיות לסתור; וכדומה).

71. קולֶרוס העיד על ספר זה שנשרף ע"י שפינוזה, וכעשר שנים אחרי פטירתו של הפלוסוף נמצא הספר ויצא לאור בהַג. אבל במשך הזמן נשתכח ואיש לא ידע על מציאותו עד שנתפרסם על־ידי ולוטן.

72. עַיֵן פרוידנטַל.

73. עַיֵן כהן: .Spinoza über Staat etc

74. עַיֵן (וכן להלן): .M. Joël, Spinozas theologisch-politischer Traktat אני מורה לי התר ומתקן קצת את דברי המורה, רלב"ג וקרשקש, עפ"י חוקי־הדקדוק (של לשון זכר ונקבה, וכדומה) הנהוגים אצלנו, כדי להקל את ההבנה. התקונים האלה אינם פוגעים, כמובן, בסגנון העתיק אף כמלא־נימה.

75. עַיֵן: .M. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinozas וגם בספרו: .Don Chasdai Crescas religionsphilologische Lehren

76. בחיי מבדיל בין תארים עצמיים ותארי־פעולה וגם הרמב"ם הולך בדרך זו.

77. פרוידנטל מעיר, שיואֶל טעה ותרגם חיוב במובן מכרח ומובנו הוא רק בנגוד לשלילה, כהוראתו בערבית. והדין עם פרוידנטל. אעפ"י שהפִלוסופיה העברית אינה מבחינה בין מחויב־המציאות ומכרח־המציאות, עכ"פ יש להבדיל בין מחויב־המציאות שבהוראת הפִלוסופיה הערבית־העברית ובין מכרח־המציאות שבהוראת שפינוזה (necessario existit). על־כן תרגמתי ב"תורת־המדות" לפי רוב: מכרח, הכרח, ולא: מחויב, חיוב. עַיֵן בבאורי המונחים, שם.

78. דברי קרשקש על האמונה שהיא "חיוב היות הדבר חוץ לנפש כמו שהוא בנפש" מקבילים לדברי המורה (ח"א, פרק נ'): האמונה היא ההאמנה במה שיצויר שהיא חוץ לשכל כפי מה שיצויר שהיא בשכל.

79. יואל אינו מביא ראיה ממשפט זה שבתורת־המדות אלא מדברי שפינוזה במכתבו למאיר (מכתב י"ב), שבו הוא מזכיר את קרשקש.

80. נערך על הדרוש – דרוש על המערכה = .petitio principii

81. אברהם שלום "בנוה שלום" (קונשטנטינא, רצ"ח) משיג על דברי

קרשקש ואומר: כבר בארנו במה שקדם, שמי שהניח הרצון הקדום הניח היות המציאות בחיוב ולא ירגיש או שרצה ליפות המליצה.

82. ש. רובין מוצא עוד השואות. לדוגמה: בין דברי שפינוזה שאין ליחס לאלהים רצון ושכל (תורת־המדות, ח"א, משפט י"ז) ובין דברי המורה: "יודע לא במדע ויכול לא ביכלת וחכם לא בחכמה"; בין דברי שפינוזה האומר, שאִלו גם ניחס לאלהים שכל ורצון לא יהיה להם שתוף עם שכלנו אנו אלא בשם בלבד – ובין דברי המורה: "התארים המיוחסים לו אין בין עניניהם וענין אלו הנודעים אצלנו שתוף בשום פנים ולא בשום ענין, אמנם השתוף בשם".

83. השוֵה Fons Vitae III, 1. (הוצאת בוימֶקר): et cum remotione similitudinis et talitatis remouetur applicatio siue conuenientia, quia conuenientia non fit nisi ex similitudine.

84. וראה עד היכן הדברים מגיעים: אפילו בשמוש הלשון של שפינוזה, בבטוי quatenus, שהוא רגיל אצלו כל־כך, יש מוצאים השפעה של לשון הקבלה: בחינה, בבחינה.

85. רובין טעה וכתב, שאברהם אירירה היה חברו של שפינוזה. אברהם אירירה, שלמד קבלה אצל ר' ישראל סרוג, תלמידו של האר"י, מת כשנה עד שנולד שפינוזה.

86. לטעמם של אלו אפשר היה להוסיף גם את המאמר: "הכונה מורה על חסרון המכוֵן" (פי' י' ספירות לעזריאל), ויש למצוא בו, על אותה הדרך של בקשת השפעות, סמיכות לדברי שפינוזה. או את מאמר המקובלים: "עיקר השמחה הוא מסטרא דגבורה", ואפשר למצוא בו על אותה הדרך את היסוד לתורת שפינוזה על כח ושמחה, והרבה כיוצא באלו.

אגב, יוהַן גאורג וַכטר (בספרו 1699 ,"Der Spinozismus im Judentumb„) מכנה את שפינוזה: מין, רמאי, וכדומה.

גם לֶבניץ מדבר ב"תאודיצה" על היחס שבין שפינוזה ובין הקבלה.

עיֵן בנדון ההשפעות גם: Dr. Gelbhaus, Die Metaphysik der Ethik Spinozas im Quellenlichte der Kabbalah.

87. אני מדיֵק ואומר: שִטתו של שפינוזה. ב"מחברתו הקצרה" עדין לא

נשתחרר שפינוזה מדעותיו של דֶקרט על השפעת־גומלים שבין שני התארים. אבל אני דן על שִטתו שנתקימה בידו ולא על השקפותיו שלא נתבגרו די־צרכן.

88. החפץ המזומן של גבירול („אתה חכם ומחכמתך אצלת חפץ מזומן כפועל ואומן") אין משמעו רָצון מכרח בנגוד לבחירה, אעפ"י שמונק מתרגם: מזומן – déterminé; עַיֵן בהערתו של קויפמן (Attributenlehre), שענינו מזומן בזמן ומתיחס על חפץ אלהים לברא את העולם בריאה מחודשת בזמן.

89. עַיֵן בפרדס לרמ"ק, שער עצמות וכלים.

השוֵה פ' מנחת יהודא למערכת האלהות: שהספירות הם מיני גוני אורה והם כמו אור עין היוצא מן העין, כי האור אינו כלום אלא הדבר המושג ע"י האור נתפס בציור מחשבת הלב.

ובפרושו של מקובל אחד לס' מערכת האלהות (עַיֵן תורת העולה, ח"ג, פרק ד'): דע כי התארים הם נשואים בעצם וכל מקרה אינו קיים בלתי נושא ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם וכו'. אמנם המקובלים יחסו לשם יתעלה תוארים בלתי נוספים, כמו השמש ונצוצו וכו'. וידוע כי הנצוץ בלתי דבר נוסף אל הכדור וכו', ואֵלו (ר"ל, הבלתי־נוספים, הבלתי־מוסיפים) קראם המקובלים בשם אחד כללי, והוא לשון ספירות.

90. לאחרי שנתפרסם המורה בתרגומו של מונק, הודה גם ויקטור קוּזֶן (Cousin) בהשפעת הרמב"ם על שפינוזה. בנוגע לאברבנאל עַיֵן מאמרו של גֶבהרדט ב„כרוניקון שפינוזנום", המעיר על השואות בין שפינוזה ובין „וכוח על האהבה" בנדון השכל האין־סופי והשכל הפועל (intelleto agente) ובנדון אהבת־אלהים שכלית.

91. עַיֵן ב„מחברת", פרק א'.

92. עַיֵן שם, פרק ט' „אף אני קראתי איזה מפטפוטיהם של המקובלים".

93. עַיֵן: Sigwart, Spinozas neu entdeckter Traktat. זיגוַרט אומר, ששפינוזה העתיק אתו מחשבותיו הפיוטיות של ברונו אל לשון־הפלוסופיה המְפשטה והיבשה.

94. זיגוַרט מעיר שמחשבות אלו ומעין אלו מצאו להן כבר בטוי, בסגנונים שונים, בדברי האפלטונים החדשים וחברי האקדמיה האפלטונית

שבפלורנציה: Picus von Mirandola, Ficinus, Marsilius ועוד (גם רויכלין במחברתו על „כח־הפלאות שבדבור").

דברי שפינוזה ב„מחברת הקצרה" (ח"ב, פרק כ"ב) על הכרה מתוך אהבה מקבילים לדברי פיקוס ממירַנדוֹלַה: „Amare Deum, dum sumus in corpore, plus possumus, quam vel eloqui vel cognoscere. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem nunquam invenire, quod quaerimus, quam amando possidere".

קַסירֶר (Das Erkenntnisproblem, II) מזכיר את דברי קַמְפַּנֶלַה האומר: „ההכרה שמתוך הסתכלות היא ההזדוגות הפנימית, שעל ידה כל אחד נעשה לאחר".

קַסירֶר מראה גם על קרבת־הרעיונות שבין ספרו של שפינוזה „על תקנת השכל" – בנדון ההגדרה המתהוה, הגֶנֶטית – ובין ספרו של הובס „על הגוף".

דונין־בורקובסקי אומר, שהרעיון: „הנפש היא המושכל של הגוף", אינו מחדושיו של שפינוזה אלא אחד הרעיונות המפורסמים, שפִלוסופי הדור, ביחוד בשנות 1650—1660, היו רגילים אצלו.

הוא מעיר גם על הסמיכות שבין מסקנותיו של שפינוזה בנדון ההַפעָלות ובין הנחותיו של בַּסוֹ בספרו: Philosophia naturalis.

יש מוצאים בדעותיו של שפינוזה גם רשמי השפעה של אבו־נצר אלפראבי, המורה: שאלהים הוא סבת הכל וידיעתו היא סבת המציאות של הדברים שהיא יודע; שאין לָמָּה ומדוע למעשיו ושידיעתו השניה, ידיעתו בדברים, מאוחרת למהותו (מעין שֵׂכל־אלהים בחינת טבע טבוע).

כמו"כ בנדון הוראתו של שפינוזה על המדרגה העליונה של הכרה, הכרה שמתוך הסתכלות. השוֵה דברי אלפראבי בס' ההתחלות: „ויהיה אז המושכל והמשכיל והשכל בו דבר אחד וכו' וזאת המדרגה אשר יגיע בה האדם נשלמה הצלחתו".

גם בהשקפתו של הפלוסוף הערבי על הסבות התכליתיות וביחוד בתורת מוסרו מצאו החוקרים בנין־אב לשִׁטתו של שפינוזה.

לֶבניץ מצא בדעותיו של שפינוזה על השכל האין־סופי סמוכים לאבן־רשד וגם לתורת־העמודים והכתירו בשם: ראש הסטואים החדשים.

95. טבע טובע, טבע טבוע – מקורם של הבטויים הללו בתורת האפלטונים החדשים. שפינוזה מעיר שהוא קבלם מהתומיסטאים, אבל כנראה קִבל רוב המונחים, אפילו מן העתיקים, דרך צנורות ספריו של דֶקַרְט.

יוהנס סקוטוס (בספרו על "חלוקת הטבע") מחלק את הטבע לארבעה סוגים: א' הבורא ואינו נברא; ב' הנברא ובורא; ג' הנברא ואינו בורא; ד' שאינו בורא ואינו נברא. ביתר ברור מבדיל אבן־רשד בין טבע טובע וטבע טבוע.

מֵיסטר אֶקהַרט מדבר על: genatûrte Natûr, ungenatûrte Natûr.

96. קארו בספרו "La philosophie de Goethe„ אומר על גתה: יותר משהוא תלמידו של שפינוזה, הוא ממשפחתו של זה.

(„Il est de sa famille bien plus que de son école").

97. אמנם גם מפי הֶגֶל נפלטו המאמרים:

„Du hast entweder den Spinozismus oder gar keine Philosophie."

„Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein, die Seele muß sich baden in diesem Aether der Einen Substanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist."

אבל אין המאמרים הללו מסמנים את יחוסו של הגל לשפינוזה במלואו. הן הוא אומר על הפלוסופיה של שפינוזה שהיא כבר עברה ובטלה („ein überwundener Standpunkt"), לועג על המֵתודה שלו („hölzern und bleiern") ועל מופתיו שהם ענויים („formelle Quälereihen"). הוא קובל עליו שהוריד את המחשבה לאיזה דבר חיצוני, טפל בצדה של התפשטות, כאִלו כל התנועה שבעולם היא מחוץ לַמפשט.

ובדרך כלל יש לאמר ש"השפינוציסטים החדשים", הֶגֶל, פיכטֶה, וגם שופֶּנהוֶיר, אעפ"י שכבדו את דעותיו של שפינוזה, לא הלכו אחריו ולא קבלו את תורתם ממנו; ולחנם נקראו על שמו.

על יתר הפלוסופים הגדולים לא השפיע שפינוזה בשום פנים או רק במדה מצומצמה. לֶיבניץ אמר: אלמלא האחדיים, היה הדין עם שפינוזה. הוא לעג על הרעיון של אהבת־אלהים שכלית ואמר, שאינו אלא מעין "בגד של יום־טוב

בשביל ההמון"· וַקַנט אמר להַמַן· שמעולם לא עלה בידו ללמוד איזה דבר מתוך שִׁטתו של שפינוזה· והַמַן כתב:

„In meinen Augen ist Spinozas Aberglauben an die mathematische Form ein Blendwerk und eine sehr unphilosophische Gaukelei. Mit der Untersuchung der 15 Erklärungen und Grundsätze fällt das ganze Buch der Ethik über den Haufen. Ein solcher Streusand trägt kein Gebäude, kaum ein papiernes". „So leichtsinnig ist die Ethik (Spinozas), daß mir daran ekelt." (במכתב ליעקובי)

כמדומני· הוא היחידי בין בני הרומנטיקה הגדולים שלא הרגיש בפיוט הכבוש בתורתו של שפינוזה·

★

והריני להביא את דברי הגדולים· ביחוד מִשֶׁל תקופת הרומנטיקה ולאחריה שגמרו את ההלל על שפינוזה; ודרך־אגב· גם דברי וָלטֶר ורֶנן·

גֶתֶה:

„Der Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte, war Spinoza. Nachdem ich mich nämlich in aller Welt um ein Bildungsmittel meines wunderlichen Wesens vergebens umgesehen habe, geriet ich endlich an die Ethik dieses Mannes . . . . . und man wird dem Verfasser von Werther und Faust wohl zutrauen, daß er . . . . . nicht selbst den Dünkel gehegt, einen Mann vollkommen zu verstehen, der als Schüler von Descartes, durch mathematische und rabbinische Kultur sich zu dem Gipfel des Denkens hervorgehoben, der bis auf den heutigen Tag noch das Ziel aller spekulativen Bemühungen zu sein scheint.

לֶסינג:

Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.

יעקובי:

Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben.

ליכטֶנברג:

Spinoza hat den größten Gedanken gedacht, der je in eines Menschen Kopf gekommen.

נובַליס:

Der Spinozismus ist eine Übersättigung mit Gottheit; Unglauben ein Mangel an göttlichen Organ und an Gottheit.

שליאֶרמַכֶר:

Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende; das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdiger Spiegel war; voller Religion war er und voll heiligen Geistes; und darum steht er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.

הַינֶה:

Der Geist der hebräischen Poesie ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel. Dabei ist ein Ernst in ihm, ein selbstbewußter Stolz, eine Gedankengrandezza, die ebenfalls ein Erbteil zu sein scheint. Konstatiert ist es, daß das Leben des Spinoza frei von allem Tadel war, und rein und makellos wie das Leben seines göttlichen Vetters, Jesu Christi. Auch wie dieser litt er für seine Lehre, wie dieser trug er die Dornenkrone. Überall, wo ein großer Geist seine Gedanken ausspricht, ist Golgatha.

*

וָלטֶר מתלוצץ, כדרכו:

Alors un petit Juif, au long nez, au teint blême,
Pauvre, mais satisfait, pensif et retiré,
Esprit subtil et creux, moins lu que célébré,
Caché sous le manteau de Descartes, son maître,
Marchant à pas comptés, s'approcha du grand être:
„Pardonnez-moi, dit-il, en lui portant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas."

רֶנַן מעריץ את שפינוזה כחוזה־אלהים:

Il ne demande pas qu'on le suive; il est comme Moïse, à qui se révèlent sur la montagne des secrets inconnus au vulgaire; mais, Croyez-le, Messieurs, il a été le Voyant de son âge; il à été à son heure qui a vu le plus profond en Dieu ..... et dans le siècle, l'homme cultivé qui passera sur le Pavilioensgracht dira en lui-même: „C'est d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près."

98. לֵבניץ אמר: אין כחו של שפינוזה יפה במלאכת המופתים.

99. אעפ"י שאין לראות את תורת־המדות וספריו הראשונים של שפינוזה כחטיבה אחת, אני מסתיע לפעמים, דרך הרצאת שִטתו, גם בדברים מתוכם כשאני מוציא בינה ובינם סמיכות הגיונית.

100. אפילו ג'ורדנו ברונו, בעל המחשבה של אין־סוף הגדול, הלך בדרך־ההפרדה והורה על פרָדים בבחינה חדשה, על מֻעוטים (Minima).

101. אמנם שפינוזה אומר במקום אחד (תורת־המדות, ח"ב, הערה למשפט י"ג): כל הדברים הם בעלי־נפש (annimatae). אבל אין כונתו אלא לאמר, שכל דבר מתבחן גם בחינת גוף גם בחינת נפש.

102. השתַּכֵּל, השתַכלות – לדעתי, מעלה יתרה לבטויים האלה בעברית שהם מבטאים כאן את מחשבתו של שפינוזה ביתר דיוק משהיא מתבטאת בגוף הרומי, ולכאורה יש לתרגם: המושכלים שיש בנו (ולא:

שיש לנו), או: המשתכלים בנו. וראה, במקומות אחדים מדיֵק שפינוזה ואומר: כל מושכל שיש בנו (כגון, ח״ב, משפט ל״ד: omnis idea quae in nobis est). אבל הבטוי: יש (מושכל שיש בנו, המושכל שיש לנו משֶל דברים, וכדומה), מעיד על קְשי־הלשון, על הלבטים שנתלבט שפינוזה בלשון הרומית, מחמת שאין בה הפָּעָל, להביע במכוון את מחשבתו. אולם הוא נמצא לה בעברית (השתכל) והוא הולמה יפה.

103. איני רואה צֹרך להשיג על דברי האומרים, ששפינוזה היה בעל־מסתורים. הם מופרכים מאליהם.

וראה, עד כמה כחן של דרשות מגיע. על סמך איזה ציורים אסטרולוגיים, ששפינוזה ציֵר על גבי מכתבו ללֶבניץ – (סמלי מרקוליס, שבתאי וצדק) – משערים שהחזיק באמונות טפלות (השערת מאיר). עיֵן דבריו, במכתב נ״ו, כנגד האמונות ברוחות. הוא לא האמין אלא בשכל, במושכלות, במושכלות מכוּנים, בהירים ומפורשים. מה שאינו בנגלה, הוא אומר באותו המכתב, אינו במציאות.

104. שד״ל צועק מרה: ״ספרי שפינוזה שופכים בוז על כל אמונה טובה ועל כל מדה טובה״; ״כל פילוסופיותו של האיש ההוא אינה אלא חנופה ואחיזת עינים להטעות את הקוראים כי הוא נושא על שפתיו תמיד שם אלהים ובלבו אין אלהים״. ועוד: ״החוצפה שאין למעלה ממנה היא חוצפתו של שפינוזה״. ודאי שאדיקותו הקנאית של שד״ל העבירו על דעתו עד שלא הרגיש בגסות דבריו הרותחים. אעפי״כ יש במחאתו משום בטויה של מחאת יהודי נגד תורה החותרת חתירה תחת יסודות היהדות. גם מנדלסון הרגיש בזה.

אבל אין בתורת־המדות של שפינוזה גם שום סמך לנצרות, העומדת על החמלה, שהיא לגבי שפינוזה הפעלה רעה ביחס למוסר השכל. לחנם כנה אותו גֶתֶה: הנוצרי שבנוצרים. ובכדִי השתדל הֶרדֶר לפרש את תורת מוסרו כעין פרוש למוסר הנצרות.

105. מתוך סתירה פנימית זו הגיע שפינוזה לאמר דברים הסותרים את משפטו מ״ז בחלק השני של תורת־המדות. במכתבו לבוקסֶל הוא מסביר: כאן עלי להעיר שאיני אומר, שאני מכיר אלהים הכרה שלמה.

ומה פרושם של דבריו: להשכיל את הדברים שיש להם תפיסה בשכל? הרי שהוא עצמו מודה, שהשכל אינו כֹל־יכול ואין לו תפיסה בלתי־מֻגבלת. האין כאן סתירה לדבריו שבמשפט מ״ז, ח״ב?

106. מכאן, שאין אף יחס כל־שהוא ואין שום קרבת־רעיון בין משפטו זה של שפינוזה, סיומה של תורת־המדות, ובין מאמר המשנה: שכר מצוה מצוה. אמנם רוב המפרשים תפסו אותו המשפט רק באופן־דבורו ולא ירדו לסוף כונתו, שהיא עִקר העִקרים של שִטת שפינוזה.

*

„המחברת", סתם — כונתי להמחברת התאולוגית־המדינית.

את המכתבים של שפינוזה ושאליו, צִיַנתי עפ״י סדר־המנין שבהוצאת גֶבהַרדט (1914).

*

ציונים לתמונות
(עפ״י אֲלטקירך ואחרים)

א. שפינוזה בימי נעוריו.

תמונה זו היא משנת 1660, כשהיה שפינוזה בן כ״ח שנה. שם הצַיר אינו ידוע. יש משערים שהתמונה היא מעשה ידי שפינוזה עצמו.

ב. שפינוזה בן ל״ג או ל״ד שנה.

תמונה זו נתפרסמה בשם: התמונה של הספריה הנסיכית שבוָלְפֶנבּיטל. שם הצַיר אינו ידוע.

ג. שפינוזה בן ל״ט שנה. מיחסים תמונה זו לצַיר הֶנדריק וַן דֶר שפּיק, שפינוזה גר בביתו משנת 1671 עד יומו האחרון.

ד. שפינוזה בסוף ימיו. שפינוזה בשנת 1673, בן מ״א שנה. התמונה היא מעשה ידי הצַיר Wallerant Vaillant. היא נתפרסמה ראשונה בהאנצקלופדיה היהודית שבאנגלית.

תרגום המונחים

הרוצה לעמוד על פרטי הוראותיהם ופרושיהם של המונחים ושמושי־הלשון, המצויים בפרק הרביעי של ספר זה, עליו לעַיֵן ב„לוח־המונחים' וביחוד ב„באורים והערות למונחים' שבספר: תורת־המדות.

וכאן די לי לצַיֵן בדרך קצרה את תרגומיהם של אחדים מהם, ופעמים גם הקבלותיהם בתורת־המדות, עד כמה שהוא דרוש לצרך ההבנה:

אַחְדִי – Monade

אֹפֶן – Modus

אָפְנִיָה – Modifikation

בֵּניות – Sohnschaft, qualité de fils; filiation

דַיוּת – Suffisance

דמוי – Vorstellung, imaginatio

הַפְעָלָה – Affekt, affectus

הִפָּעֲלוּת – Leiden, passio

הַפְעָלִיָה – Affektion, affectio

הִשְתַּכְּלוּת – intellectio
(הוראתו של מושג זה מתבארת יפה מתוך הרצאת השִטה)

הִתְפַּשְטוּת – Ausdehnung, extensio

זֶהוּת – Identität

חשבון־האוּמְדָנוּת – Wahrscheinlichkeitsrechnung; calcul de probablités

טֶבַע טוֹבֵעַ – natura naturans

טֶבַע טָבוּעַ – natura naturata

יֶדַע – Bewußtsein, conscience

כֹּחַנִי – dynamisch

כֵּליוּת – בבחינת כלי, instrumental

לְכשעצמו – formaliter

מוּשְׂכָּל – idea

(דבר מֻשְׂכָּל – ideatum)

מִכלוֹל – Inbegriff, totalité

מֻעוּטים – Minima

סבה טבועה־מבפנים – causa immanens

סבה יוצאת־חוץ – causa transiens

עֶצֶם – substantia

פֶּרֶד – Atom

רֹחַק – Dimension

רְצִיָה – Wollung, volitio

שִׂכלתָנוּת – Rationalismus

שִׂכלתָן – Rationalist

תֹּאַר – Attribut

תְּלוּת – Abhängigkeit, Dependenz

רשימה ביבליוגרפית

של

החשובים שבספרים ומאמרים על שפינוזה

א׳ על חייו

B. de S., Opera posthuma. Amsterdam 1677. Praefatio.
פרוידנטל משער שההקדמה נכתבה לא׳ כפי המקובל תחלה׳ על־ידי לודויק מאיר אלא על־ידי יַריג יֶלֶס.

Lucas, La vie et l'esprit de Mr. Benoît Spinosa.
כתב־יד משנת 1678 (לפי השערת דונין־בורקובסקי) או משנת 1687 (לפי השערת מֵינסמַה)׳ נתפרסם בשנות 1719, 1731 (ע״י Boulainvilliers, Réfutation des erreurs de B. de Spinosa). מינסמה מפקפק אם המחבר של ביוגרפיה זו היה לוּקס או Saint-Glain, ומניח את השאלה בצריך־עיון.

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique (Rotterdam 1697).

De tribus Impostribus magnis. Kiel 1700. מאמר על שפינוזה מאת סבסטין קורטהולט בהקדמה לספרו זה של אביו (של כריסטין קורטהולט׳ שאמר על שפינוזה: הוא אחד משלשת הרמאים הגדולים שבעולם).

Coleur (Colerus, Köhler), La vie de Spinosa, La Haye 1706 (במקורו ההולנדי נתפרסם באמשטרדם׳ בשנת 1705).

קולרוס גר (בשנת 1693) בדירתו של שפינוזה בַ״וֶרַקְדה השקטה״ שבהַג.

בתור חֹמר משמשות גם רשימותיו של הרופא מוניקהוף על גבי כתב־יד של ״המחברת הקצרה״ (נתפרסמו ע״י ולוטֶן בהוצאת ספרי שפינוזה). מוניקהוף סומך כולו על קולרוס.

H. E. A. Paulus, Ben. de Spinoza Opera quae supersunt omnia. Jena 1802—1803.

L. Philippson, Baruch Spinoza, Fränkels „Sulamith“ 1832; Jahrb. f. Gesch. d. J. u. d. J. 1861.

v. Orelli, Spinozas Leben und Lehre. Aarau 1843.

Ed. Boehmer, Spinoziana, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1860, 1863, 1870.

Emile Saisset, Revue des deux mondes. XXXII. 1862.

van Vloten, 1. Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum, continens etc. 1862; 2. Baruch d'Espinoza, zijn leven en schriiften etc. 1862 (Schiedam 1871).

Graetz, Gesch. d. J., B. X, 1868.

A. von der Linde, Benedictus Spinoza. S'Gravenhague 1871.

B. Auerbach, B. v. Spinozas sämtliche Werke, aus dem Lateinischen mit dem Leben Spinozas. 2. Aufl. 1871.

(Auerbach, Spinoza, ein historischer Roman, 1837; 2. Aufl.: Ein Denkerleben, 1855.)

Frederico Pollock, Spinoza, his life and philosophy. London 1880.

A. Baltzer, Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert. 1888.

A. J. Serveras van Rooijen, Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza. La Haye-Paris 1888.

Ludwig Stein, Leibnitz und Spinoza. Berlin 1890.

K. O. Menisma, Spinoza en zijn kring. Den Haag 1896; Spinoza u. sein Kreis, Berlin 1909. (תרגום אשכנזי עם הקדמת קונסטנטין ברונֶר).

J. Freudenthal: 1. Die Lebensgeschichte Spinozas, Leipzig 1899; 2. Spinoza, sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1904. (תֻרגם לעברית וי״ל בוילנה, תרע״ג)

Paul Louis Couchoud, Benoît de Spinoza. 1902.

Stanislaus von Dunin-Borkowski: 1. Der junge De Spinoza, Münster i. W. 1910. 2. Zur Textgeschichte und Textkritik der älteren Lebensbeschreibungen De Spinozas. Archiv f. Gesch. d. Philos. XVIII. 1904.

עַיֵן עוד: E. Altkirch, Spinoza im Porträt. Jena 1913.

וגם: M. Kayserling, Biblioteca española-portugueza-judaica, Strassbourg 1890.

ב׳ על השפעתו של שפינוזה

Jenichen, Historia Spinozismi Leennofiani. Lips. 1707.

Francke, Über die neueren Schicksale des Spinozismus. Schleswig 1808.

A. van der Linde, Spinoza (De Haag 1871). Göttingen 1862.

Krakauer, Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland, Breslau 1881.

Berendt u. Friedländer, Spinozas Erkenntnislehre und ihre Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie. Berlin 1891.

L. Bäck, Die erste Einwirkung Spinozas auf Deutschland. Berlin 1895.

M. Grunwald, Spinoza in Deutschland. Berlin 1897.

Janet, Le Spinocisme en France, Revue philosophique, vol. XIII (1882).

ג׳ על שטתו או על ספריו

Moses Mendelsohn, Morgenstunden (Vorles. XIII—XV). Berlin 1785.

Fr. Heinr. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn. Breslau 1789.

H. Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit (עין: zwischen Jacobi und Mendelsohn. Berlin 1916; F. Mauthner, Das Spinoza-Büchlein. München 1912.)

H. C. W. Sigwart, 1. Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. 1816; 2. Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. 1839.

Jäsche, Der Pantheismus in seinen verschiedenen Hauptformen. 3. B.: 1826—32.

Joh. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie. 1836; Vermischte Aufsätze. 1846. (Die Grundbegriffe des Spinozismus).

J. Volkmut, Der dreieinige Pantheismus (Zeno, Spinoza, Schelling). Köln 1837.

F. Baader, Über die Notwendigkeit d. Revision d. Wissensch. in bezug auf Spinozistische Systeme. Erlangen 1841.

C. Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza. Bonn 1850. (Anhang: Bernays, Über Spinozas hebräische Grammatik).

V. Cousin, Des rapports du Cartésianisme et du Spinozisme. (Fragments de philos. Cartésienne, Paris 1852).

Fr. Bouiller, Histoire de la philosophie Cartésienne I. 1854.

Ad. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin 1855—1867. (I. 31—111; III. 277—398).

Nourrisson, Spinoza et le naturalisme contemporain. 1866.

Chr. Sigwart: 1. Spinozas neuentdeckter Traktat. Gotha 1866; 2. Ben. de Spinozas kurzer Traktat. 1870.

R. Avenarius, Über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus. Leipzig 1868.

M. Dessauer, Spinoza und Hobbes. Breslau 1868.

G. Busolt, Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas. Berlin 1875.

Th. Camerer, 1. Die Lehre Spinozas. Stuttgart 1877; 2. Spinoza und Schleiermacher. Stuttgart 1903.

Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos. I. 1. 2. (5. Aufl. Heidelberg 1909).

E.Renan, Spinoza. Un discours. (Nouvelles études religieuses, 1884).

Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. (Festschr. z. 50. Jubil. Zellers. 1887).

L. Busse, Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. (Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kultur. 1887—89).

J. Stern, Die Philosophie Spinozas. Stuttgart 1890.

Victor Delbos, Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinocisme. Paris 1893.

L. Brunschvic, Spinoza. Paris 1894.

James Martineau, A study of Spinoza. London 1895.

R. Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas. (Wundt, Philos. Studien, Bd. 14. 1898).

A. Ricardeau, De humanae mentis aeternitate apud Spinozas. Paris 1890.

O. Hamelin, Sur une des origines de Spinoza. L'année philos. 1901.

Leopold, Ad spinozae opera posthuma. Hagae 1902.

John Carid, Spinoza. 1903.

C. Gebhardt, Spinozas Abhandl. ü. die Verbesserung des Verstandes. Heidelberg 1905.

Fr. Ebhardt, Die Philosophie Spinozas im Lichte der Kritik. Leipzig 1908.

Anna Tumarkin, Spinoza. Leipzig 1908.

Konst. Brunner, Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit. Berlin 1910.

J. Guttmann, Spinozas Zusammenhang mit dem Aristotelismus. Festschrift zu Herm. Cohens 70. Geburtstag. Judaica. Berlin 1912.

Hoeffding, Spinozas Ethica. Koebenhavn 1918.

S. Alexander, Spinoza and Time. London 1921.

Chronicon Spinozanum. Haagae 1921.

עי"ש (ביחוד על שפינוזה ויהודא אברבנאל):

Carl Gebhardt, Spinoza und der Neuplatonismus.

ומן הספרים המנויים בחלק הביוגרפיה שיכים גם לכאן:

Baltzer, Freudenthal (Spinozas Leben und Lehre), Stein, Couchoud, Pollock, Dunin-Borkowski.

עַין גם: Cassirer, Das Erkenntnisproblem, III, 73ff.

ד׳ על השפעת היהדות בשִׁטת שפינוזה

Joh. Georg Wachter: 1. Der Spinozismus im Judentumb oder die von dem heutigen Judentumb und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt (An Mose Germano). Amsterdam 1699; 2. Elueidarius Cabalistreus. Romae 1706.

(Jak. Fr. Reimann, Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie insgemein und der jüdischen Theologie insbesondere. Magd. u. Leipz. 1717.)

A. Foucher de Careil, Leibnitz, la philosophie jeune et la Cabale. 1861.

Elias Benamozegh, Spinoza et la Cabbale. 1864.

M. Joël: 1. Beiträge zur Geschichte der Philosophie, II. Don Chasdai Crescas religionsphilosophische Lehren. Breslau 1866; 2. Spinozas theol.-polit. Traktat. Breslau 1870; 3. Zur Genesis der Lehre Spinozas. Breslau 1871.

Carl Siegfried, Spinoza als Ausleger des alten Testaments. Berlin 1867.

S. Rubin, Spinoza und Maimonides. Wien 1868.

G. Perlitz, Filosofische Ansichten Ibn Esras. Ben-Chananja 1867, Nr. 22—23.

J. Misses, Spinoza und die Kabbala. Zeitschr. f. ex. Phil. 1869.

A. Chajes, Über die hebräische Grammatik Spinozas. Breslau 1871.

Mor. Eisler, Die Quellen des Spinozistischen Systems. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1882.

B. Menasci, Bened. Spinoza et la teosofia ebraica. Casale Monferato. 1910.

Herm. Cohen, Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. Jahrb. f. j. Gesch. u. Liter. 1915.

עין: שד״ל, המשתדל (מחקרי היהדות).

ש. רובין, תשובה נצחת, לבוב 1859; חקר אלוה, וין, תרמ״ה; מורה נבוכים החדש, וין 1856; דקדוק שפת עבר, קראקא, תרס״ה.

ש. זקש, כרם חמד ח׳, עמוד ע״ב; התחיה, חוברת א׳, עמוד ל״ג; חוברת ב׳, עמוד י״ג ולהלן.

א. קרוכמל, אבן הראשה, וין 1871.

הוצאת אברהם יוסף שטיבל

תורת המדות

מאת

ברוך שפינוזה

מְתֻרגם מרומית

על־ידי

ד"ר יעקב קלצקין

בצרוף הערות, לוח המונחים, תרגומיהם ובאוריהם
מראה מקומות ותמונת שפינוזה

Gedruckt bei B. G. Teubner in Leipzig.